ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
W. CALAND / O. KERN / E. LITTMANN / E. NORDEN
K. TH. PREUSS / R. REITZENSTEIN / G. WISSOWA
HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

SIEBENUNDZWANZIGSTER BAND

MIT 9 ABBILDUNGEN

*Gedruckt mit Unterstützung
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm und der
Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin*

1 9 2 9
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTE ABTEILUNG
ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

I. ABHANDLUNGEN

II. BERICHTE

III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

ZWEITE ABTEILUNG
BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

I. ABHANDLUNGEN

DIE RÖMISCHE KAISERAPOTHEOSE

VON *ELIAS BICKERMANN* IN BERLIN

DAS PROBLEM

„Die Römer erweisen jedem Inhaber des Kaiseramtes, wenn er nicht gerade tyrannisch oder tadelnswert gewesen war, göttliche Ehren nach dem Tode; sie, die es nicht einmal ertragen, jene schon vorher bei Lebzeiten Könige zu nennen."

Mit diesen Worten formuliert Appian (B. C. 2, 148, 618) treffend die grundlegende Aporie des Kaiserkultus in der römischen Staatsreligion: simpler Magistrat solange er lebt, wird der Prinzeps nach dem Tode zum Gotte erhoben. Ein offenbar politisch bestimmter und bedingter Kult huldigt also dem machtlosen Schatten, verehrt aber nicht den Lebenden in seiner Machtfülle. Die Aporie besteht somit eigentlich aus zwei Problemen, einem negativen und einem positiven. Warum wehrte sich die römische Staatsreligion, während alle anderen der damaligen Welt darin wetteiferten, den jeweiligen Kaiser zu divinisieren? Warum vergötterte sie trotzdem bereitwilligst nicht nur den Monarchen selbst, sondern auch manche seiner Verwandten, sobald sie dahingegangen waren?[1]

1. CONSECRATIO

Die Kaiservergötterung in Rom erfolgte jeweils durch einen besonderen, offiziell „Consecratio" genannten[2] Akt. Der Begriff, der an sich die rechts- und ritualmäßige Einreihung einer profanen Person oder Sache in die Kategorie des Heiligen bezeichnet[3], erwarb schon in ciceronischer Zeit die Bedeutung „Kulteinsetzung".[4] In der römischen Staats-

[1] Das Material über den römischen Kaiserkult ist noch heute am besten bei E. Beurlier *Le culte impérial* (1891) zu finden. Im allgemeinen vgl. den (oberflächlichen) Artikel der *RE* (IV. Suppl.-Band).

[2] Zuerst bezeugt im Jahre 42: Rostowzeff *Tesserae urbis Romae* (1903) 99 *consecratio Aug(u)stae. ob consecrationem divae Augustae* in Arvalakten unter Claudius (*CIL* VI 2032). Unter Caesar und Augustus scheint der Terminus noch nicht im Gebrauche zu sein. Vgl. Dessau *ILS* 72; Fasti Amit. und Ant. zum 17. Sept. (*CIL* I p. 329), die beide wohl um das Jahr 20 (*CIL* I p. 207) redigiert sind.

[3] Wissowa *RE* IV 896. [4] Vgl. *ThLL* s. v.

religion war aber der Senat von Rechts wegen für die Kulteinführungen zuständig. Ihm oblag also auch die Kaiserkonsekration, d. h. die Aufnahme des Betreffenden durch einen Beschluß in den Kreis von Staatsgöttern Roms.[1] *Divo Augusto honores caelestes a senatu decreti* lautet der entsprechende Vermerk im Festkalender.[2] Der Divinisierte galt seitdem, wie jede andere neuaufgenommene Gottheit, als richtiges Gotteswesen. Er erhielt einen neuen, den altrömischen, wie Diva Angerona, Diva Rumina, nachgebildeten Gottesnamen[3]: Divus Claudius, Divus Pertinax Pater usw.[4], ihm wurde nach üblichem Ritual gedient, Tier- und unblutiges Opfer dargebracht[5], von ihm Vorzeichen eingeholt[6], Wunder erwartet.[7] Seine Priester standen nur den drei großen Flamines im Range nach. Er erschien mit einem Wort als „unsterblicher Gott".[8]

Der römische Senat erfand aber eine Gottheit bei seinen Kulteinführungen ebensowenig wie die römische Kurie einen Heiligen, wenn sie ihn in einem umständlichen Rechtsverfahren kanonisiert. In beiden Fällen wird vielmehr die an sich bestehende, nun aber geoffenbarte Macht legalisiert. *Tempestates populi romani ritibus consecrati sunt,* sagt einmal Cicero (de nat. deor. 3, 51). Das geschah erst im Jahre 259, obwohl die Römer die Seestürme auch vorher kannten, als die übermenschliche Macht sich eindringlich gezeigt hatte: *te quoque, Tempestas, meritam*

---

[1] Mommsen *Staatsrecht* II 886, III 1049. [2] Fasti Amiternini (*CIL* I p. 244).

[3] Lactant. *div. inst.* 1, 21, 22: *solent mortuis consecratis nomina immutare.* Es ist bemerkenswert, daß die munizipalen und provinzialen Kulte demgegenüber sowohl nach dem Tode (z. B. *CIL* XIII 1036) wie bei Lebzeiten des Kaisers seinen Namen als göttlichen verwenden; z. B. Feriale Cumanum (Dessau 108): *supplicatio Augusto;* Dessau 6481: *flamen Ti. Caesaris Augusti.* Viel seltener ist das vor- oder nachgesetzte *deus* (Tarracona: Eckhel I 57; *cives Romani qui Thynissis negotiantur* (A. Ep. 1912, 51)). Vgl. in Pompeji *M. Holconio Celeri Augusti sacerdoti* und demselben *sacerdoti divi Augusti* (Dessau 6362 und 6362a).

[4] Zur Bedeutung und Geschichte des Begriffes *divus* s. außer dem Artikel in *ThLL* Schwering *Indogerm. Forsch.* 1914/15, 1 ff. 20 ff. Daß das Wort gerade in caesarischer Zeit keineswegs den Hinweis auf Halbgöttlichkeit oder dgl. enthielt, zeigen Varro und Ateius bei Serv. *Aen.* 5, 45.

[5] Prudent. *ad Symmach.* I 247 f.: *Augusti coluit, vitulo placavit et agno.* Caligula Augustus einen Stier opfernd H. Cohen *Monnaies,* Caligula, 9 = H. Mattingly and E. Sydenham *Roman imperial coinage* I (1923), Taf. 7, 116. Mart. IX 1 *dum voce supplex dumque ture placabit matrona divae dulceIuliae numen.* Tertull. *ad nat.* I 10: *regibus quidem etiam sacerdotia adscripta sunt sacrique apparatus, et tensae et currus et solisternia et lectisternia, laetitiae et ludi.* Im allgemeinen vgl. über den Dienst der *divi* Wissowa *Religion und Kultus der Römer* (1912) 343 ff.

[6] Prudentius l. c. *responsa poposcit.* V. M. Aurelii 18, 7.

[7] Suet. *Aug.* 6.

[8] So in der offiziellen Eidesformel (Dessau *ILS* 190): *Iuppiter Optimus Maximus ac divus Augustus ceteri(que) omnes di immortales.*

delubra fatemur, cum paene est Corsis obruta classis aquis (Ovid, Fasti 6, 193). Da derartige bestimmte Veranlassungen auch bei den Deifikationen kaiserlicher Tugenden stets vorlagen — so erhielt die Fecunditas einen Tempel, weil Poppaea glücklich entbunden war u. dgl.[1] —, müssen wir annehmen, daß irgendwelcher spezifische Anlaß auch bei der Caesarenvergötterung sakralrechtlich erforderlich war.

Diese Ursache konnte weder im Leben noch im Tode des Kaisers liegen. Denn die Quellen betonen, daß die Konsekration stets postum und die Vergötterung bei Lebzeiten religiös unzulässig war: *maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupare.*[2] Als ein Schmeichler nach Aufdeckung der pisonischen Verschwörung beantragt hatte, Nero *tamquam mortale fastigium egresso et venerationem hominum merito* zu divinisieren, lehnte das der Kaiser, der sich sonst so gern in seiner Göttlichkeit sonnte[3], als böses Vorzeichen seines Ausganges ab. *Nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit* (Tacit. Ann. 15, 74).

Der Prinzeps mußte also seine Göttlichkeit in Rom mit dem Tode erkaufen. Das Seltsame, das darin liegt, wurde von vielen betont. Die Christen höhnten: *invitis hic denique nomen adscribitur. Optant in homine perseverare, fieri se deos metuunt, etsi iam senes nolunt.* Caracalla stimmt bereitwilligst dem Vorschlag, den auf seine Anstiftung ermordeten Bruder zu konsekrieren zu: *sit divus, dum non sit vivus.* Und Vespasian, Freund des Positivisten Plinius, übertrifft alle Spötter mit seinem knappen Sterbewort: *vae, puto deus fio.*[4]

Aber auch die Sterbestunde führt den Caesar an sich noch nicht in selige Gefilde. Denn weder jeder Kaiser, im Unterschiede von so vielen primitiven, aber auch von den spartanischen[5] Königen, noch nur der Kaiser kam in den Himmel: schon Vespasian durfte seine als Privatperson verstorbene Tochter[6] nachträglich divinisieren.

Da die Kaiservergötterung also weder bei Lebzeiten noch von selbst mit dem Ableben eintrat, muß der Anlaß zur Konsekration der Cae-

---

[1] Vgl. Wissowa *Religion* 328.

[2] Tertull. *Apol.* 34. Cod. Fuld. liest die Stelle: *male traditum ante apotheosin deum Caesarem nuncupare sci⟨t⟩o te isto nomine male velle et male abominari, ut vivente adhuc imperatore deum appeles quod nomen illi mortuo accedit.* Vgl. zur Stelle zuletzt G. Thörnell *Studia Tertullianea.* IV 132 f. (Ups. 1926).

[3] Dio Cass. 61, 20.

[4] Minuc. Felix *Octav.* 21; V. Getae 2 (daß Geta tatsächlich gar nicht vergöttert und die Anekdote einfach erfunden wurde, tut nichts zur Sache); Suet. *Vesp.* 33.

[5] Xen. *Resp. Laced.* 15, 9.

[6] Flavia Domitilla, vgl. Stein in *RE* VI 2732. Den Hinweis, daß die Konsekration schon von Vespasian (und nicht erst von Domitian) durchgeführt wurde, verdanke ich H. Dessau.

saren noch später entstanden sein. Der Tod schließt in der Tat keineswegs das körperliche irdische Leben ganz ab, nicht das biologische Faktum, sondern der soziale Akt: die Bestattung trennt den Dahingegangenen von den Verbliebenen.[1] Es wird nun ausdrücklich versichert, daß die Konsekration stets erst nach dem Begräbnis erfolgte[2], und von Dio und Herodian bezeugt[3], daß die Bestattung gegebenenfalls die Zeremonie der Apotheose enthielt. Die Untersuchung des römischen Kaiserkultus hat somit bei diesem *ritus consecrationis*[4] einzusetzen.

2. RITUS CONSECRATIONIS

Jeder gewöhnliche Mensch wird nur einmal begraben, wie er nur einmal stirbt. Der in der Antoninenzeit konsekrierte römische Kaiser wurde aber zweimal auf dem Scheiterhaufen verbrannt, und zwar einmal in corpore, dann in effigie.

Der Augenzeuge Dio Cassius bezeugt diese seltsame Tatsache für Pertinax, der Zeitgenosse Herodian sowohl als allgemeine Regel wie speziell für Septimius Severus, die „Historia Augusta" sowohl für diese beiden als für Caracalla.[5] Da aber in allen genannten Fällen bekanntlich außergewöhnliche Todesumstände als Grund dafür angesehen werden könnten, ist es willkommen, daß die doppelte Bestattung auch

---

[1] Belege dafür sind wohl nicht erforderlich. Vgl. im allgemeinen Scheuer *Z. d. Savigny-Stiftung*, german. Abt. 1915 und 1916 und als ein hübsches Beispiel dazu G. Legrain *Annales du Service des antiqu. de l'Egypte* 1916, 167.

[2] V. Marci 18, 3: M. Aurelius wurde angeblich vergöttert, *priusquam funus conderetur . . . quod nunquam antea factum fuerat neque postea.* Alle sonstigen Nachrichten bestätigen die hier erwähnte allgemeine Regel. Z. B. Tac. *Ann.* 13, 2: *censorium funus et mox consecratio (Claudii).* Drusilla starb am 11. Juni 38 (Fasti Ostiens. *Not. Scavi* 1917, 180), konsekriert im September (*CIL* VI 2028 e). Tertull. *Apol.* 10: *quos ante paucos dies luctu publico humatos mortuos sint confessi, in deos consecrent.*

[3] Dio 74, 5, 5: *καὶ ὁ μὲν Περτίναξ οὕτως ἠϑανατίσϑη.* Herod. 4, 2, 11: *καὶ ἐξ ἐκείνου μετὰ τῶν λοιπῶν ϑεῶν ϑρησκεύεται.*

[4] Amm. Marc. 23, 6, 4; vom ersten persischen König Arsaces: *astris . . . ritus sui consecratione permixtus est omnium primus.*

[5] Dio Cass. 74, 2; Herod. 4, 2, 1: *ἔϑος γάρ ἐστι Ῥωμαίοις . . . τὸ μὲν γὰρ σῶμα τοῦ τελευτήσαντος πολυτελεῖ κηδείᾳ καταϑάπτουσιν ἀνϑρώπων νόμῳ· κηροῦ δὲ πλασάμενοι εἰκόνα . . . προτιϑέασιν* usw. V. Severi 7, 8: *funus deinde censorium Pertinacis imagine duxit eumque inter divos sacravit.* V. Severi 24, 1—2: die Urne mit Severus' Asche wurde aus Eboracum nach Rom gebracht (vgl. V. Severi 19, 4: *ipse a senatu agentibus liberis qui ei funus amplissimum exhibuerunt inter deos est relatus*). Für Caracalla seine Vita 9, 1: *publico funere elatus est.* Vgl. 9, 12; V. Macrini 5, 2; Dio 78, 9, 1: die Leiche wurde schon in Syrien verbrannt, die Reste wurden „im geheimen" im Mausoleum beigesetzt, und die Konsekration erfolgte erst nachträglich.

für den im tiefsten Frieden, in der Nähe von Rom verschiedenen Kaiser Antoninus Pius beglaubigt wird. M. Aurelius und L. Verus verfuhren nämlich nach dessen Tode folgenderweise: *Hadriani autem sepulcro corpus patris intulerunt magnifico exequiarum officio. Mox iustitio secuto publice quoque funeris expeditus est ordo. Et laudavere uterque pro rostris patrem, flaminemque ei . . . et sodales . . , creavere.*[1]

Vier Begriffe, vier nacheinander folgende Handlungen nennt der Biograph: *exequiae, iustitium, funus* und (durch die Priestereinsetzung ausgedrückt) *consecratio. Exequiae* und *funus* sind Synonyme für den Trauerzug, und zwar ist das *funus publicum* das auf öffentlichen Beschluß amtlich ausgeführte Leichenbegängnis. *Iustitium* ist endlich der übliche Terminus für die Landestrauer.[2]

Vergegenwärtigen wir uns nun den Gang der Handlung. Die Leiche des Kaisers wird zwar prunkhaft, aber nicht von amtswegen verbrannt und die Überreste im Mausoleum beigesetzt. Im allgemeinen pflegt die öffentliche Trauer in diesem Augenblicke zu schließen, sie wird verhängt, *ex ea die qua eius decessus nuntiatus esset usque ad eam diem qua ossa relata atque condita iustaque eius manibus perfecta essent.*[3] Bei der Bestattung des Antoninus Pius wird aber alles dem üblichen Brauch entgegen ausgeführt. Das *iustitium* beginnt hier erst nach der Beerdigung, und der staatliche Leichenzug setzte sich in Bewegung, als die Leichenreste schon im Grabmal ruhten! Und zwar gilt dieses *funus publicum,* wie wir aus Dios und Herodians Berichten von den späteren Konsekrationen erfahren, der dem Verstorbenen nachgebildeten Wachspuppe.

Jene beiden sich einander ergänzenden Berichte zeigen, daß das Bestattungszeremonial in diesem Falle in allen Einzelheiten einem üb-

---

[1] V. M. Aurelii 7, 10—11. An die Fälschung ist hier nicht zu denken, weil 1. im vierten Jahrhundert der Kaiser beerdigt wurde, so daß der Redakteur der „Historia Augusta“ aus eigenem das Zeremoniell zu erfinden nicht imstande gewesen wäre; 2. der Terminus *funus* kommt nur bis auf die Biographien Caracallas und Macrinus' vor und bezeichnet stets das öffentliche Leichenbegängnis; der Fälscher unterschied selbst nicht, wie die durch die Apostrophierung Diokletians als Einschub erwiesene Stelle V. Getae 7 zeigt (*funus Getae . . . inlatus maiorum sepulcro hoc est Severi,* vgl. dazu O. Hirschfeld *Kl. Schr.* 467), das *funus* der Puppe von der Leichenbestattung. Jos. Schwendemann *Der historische Wert der Vita Marci* (1923) 133f. betrachtet die Stelle ohne Beweis als kontaminiert, die Nachricht der Vita findet aber durch die Münzen ihre volle Bestätigung, s. unten § 4.

[2] Mommsen *RStR* I 264, III 1180. Vollmer *de funere publico,* Jhb. f. cl. Phil. Suppl. 19 (1893).

[3] Dessau *ILS* 140, 20ff. (für C. Caesar) mit Anm. 1: *CIL* IX 5290: *Romae iustitium indictum est donec ossa eius in mausoleum inferentur.* Andere Beispiele Vollmer a. a. O. 330, 4.

lichen *funus publicum* entsprach.[1] Bis auf Ausbrüche des Schmerzes, Weheklagen u. dgl. — *πάντες ἅμα ὠλοφυράμεθα καὶ πάντες ἐπιδακρύσαμεν* erzählt der Teilnehmer Dio —, werden dabei auch die rituellen Handlungen der Bestattung ausgeführt. Das alles gilt aber nur dem Scheinbilde des schon Begrabenen. Dieses Scheinbild wird also als wirklicher Menschenkörper angesehen und behandelt.

Der Augenzeuge Dio erzählt, daß ein Sklave mit seinem Wedel Fliegen vom Gesicht der Wachspuppe des Pertinax abwehrte.[2] Septimius Severus gab ihr dann auf dem Scheiterhaufen den Abschiedskuß. Herodian fügt sogar hinzu, daß die Puppe des Septimius Severus sieben Tage vordem im Palaste als Kranker behandelt wurde, mit Ärztebesuchen, Gesundheitsbulletins und Todesfeststellung.[3]

An Deutlichkeit lassen all diese Nachrichten nichts zu wünschen übrig. Das Wachsbild, dem Toten „in allem ähnlich“[4], mit seinen Kleidern umhüllt[5], auf seinem Paradebett liegend — das ist der Kaiser selbst, dessen Leben durch diese oder vielleicht noch weitere magische Handlungen in die Wachspuppe übergeführt ist. Die Parallelen für derartigen Bildzauber sind zahlreich und in der ganzen Welt zu treffen.[6] Hier genüge nur ein italisches Beispiel vom Jahre 136. Ein Vierteljahrhundert vor der Bestattung der Puppe des Antoninus Pius schreibt die „Lex collegii cultorum Dianae et Antinoi“ vor[7]: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non . . . fuerit . . ., ei funus imaginarium fiet.* Die Satzung gebraucht dabei

---

[1] Um Raum zu sparen, verzichte ich auf entsprechende Ausführung. Es genügt, Dios und Herodians Nachrichten mit Vollmer 337ff. oder H. Blümner *Römische Privvtaltertümer* (1911) 491ff. zu vergleichen, die auch für das Zeremonial sonstige Belege anführen.

[2] Dio 74, 4, 3. Er deutet das als Zeichen, daß die Puppe den Schlafenden darstellte. Vielmehr ist es *cadaver ventilare* (Cod. Iust. 7, 6, 5). Vgl. Blümner a. a. O. 496, 8.

[3] Herod. 4, 2, 5ff. Da er außerdem berichtet, daß die Senatoren im Trauergewand um das Paradebett des „Kranken“ saßen, würde daraus folgen, daß das *iustitium* im 3. Jahrhundert früher als im Falle des Antoninus Pius verhängt war. Es kann aber auch sein, daß Herodian Einzelheiten einfach vermengt und entstellt, was die Glaubwürdigkeit seines Berichtes im allgemeinen keineswegs vermindert. Die zeitgenössischen Nachrichten vom preußischen Bestattungszeremonial des 18. Jahrhunderts sind ebenso undurchsichtig und widersprechend. Vgl. unten den Exkursus.

[4] Herod. 4, 2, 2: *εἰκόνα πάντα ὁμοίαν τῷ τετελευκότι.*

[5] Dio 74, 4, 3: *σκευῇ ἐπινικίῳ.*

[6] J. G. Frazer *Spirits of the corn* II 94ff. E. S. Hartland in Hastings *Enc. of Relig.* IV 428. Seler *Ges. Abhandl.* II 679. B. Schmidt *ARW* 1926, 304. Die Bestattung des Scheinbildes anstatt und neben der Leiche, um die Dämonen zu täuschen (J. G. Frazer 98ff.), steht auf einem anderen Blatte.

[7] Dessau *ILS* 7212 c. II 4

denselben Ausdruck *funus imaginarium,* welchen die „Historia Augusta", um die von Dio gesehene Bestattung des Pertinax-Wachsbildes zu bezeichnen, verwendet.[1]

Nach der „lex collegii" wie in allen sonstigen Parallelen dient aber das Bild, um den fehlenden Körper zu vertreten; im Kaiserzeremoniell tritt es dagegen neben ihn, verdoppelt die Leiche und ersetzt sie nicht. Zwei weitere Umstände sind dabei für unsere Untersuchung maßgebend: einerseits galt die öffentliche Bestattung, das *funus publicum,* der Wachspuppe und nicht der Leiche, anderseits hing die Konsekration eben mit der Puppenverbrennung zusammen. Das bezeugen nicht nur Dio und Herodian[2], sondern auch der einzige Ritus, den die zweite Bestattung vom üblichen *funus publicum* voraus hatte: ein Adler flog vom Scheiterhaufen empor. Das Bild des Adlers ist aber das übliche Sinnzeichen der Konsekration auf den Münzen des zweiten Jahrhunderts. Herodian sagt, der Adler sollte dabei, „wie die Römer glauben," die Seele des Kaisers gen Himmel tragen, das könnte aber ebensogut oder noch besser bei der Verbrennung der Leiche stattfinden. Es ist vielmehr klar, daß die Verdoppelung nur dann irgendeinen Sinn hatte, wenn der Kaiser erst bei der zweiten Bestattung und zwar auf eine neue Weise von den Menschen schied.] Da aber alle Riten und Handlungen (vom Adlerflug abgesehen) auch bei der Wiederholung mit dem üblichen Ritual identisch sind, so kann der Unterschied nur im Objekt der Zeremonien liegen. Es müßte also gerade die Wachspuppe und nicht der Körper vertilgt werden. In diesem Falle besteht aber die Differenz vom ritualistischen Standpunkte aus darin, daß das Wachsbild im Feuer völlig zerschmilzt, so daß hier keine sterblichen Überreste verbleiben. Sakralrechtlich ausgedrückt: nach der Leichenverbrennung war das *ossilegium* pflichtmäßig, nach der Puppenvertilgung fiel es aus.

Die doppelte Verbrennung ist literarisch für die Jahre 161, 193, 211 und 217 bezeugt. Sonst werden in den Schriftquellen nur noch die Trauerfeierlichkeiten für Augustus beschrieben.[3] Sie wurden aber für Claudius genau nachgeahmt, und wenn wir Suetons Bemerkung über Claudius: *funeratus est sollemni principum pompa* wörtlich nehmen dürfen, blieben sie überhaupt für die spätere Zeit maßgebend. In diesem Zeremoniell fehlt aber der Brauch der doppelten Bestattung. *Funus publicum* gilt hier vielmehr für die Leiche selbst.[4] Das Wachsbild erscheint

[1] V. Pertinacis 15, 1: *funus imaginarium ei et censorium ductum est;* vgl. Serv. *Aen.* 6, 325: *imaginaria sepultura.* [2] Dio 74, 2; Herod. 4, 2.

[3] Dio 56, 31, 34, 42. Suet. *Aug.* 100. Tac. *Ann.* 1, 10.

[4] Vgl. auch Fasti Ostienses (*Not. Scavi* 1917, 180) vom Jahre 37, die alle Etappen der Bestattung des Tiberius aufzählen: *IIII K(alendas) Apr. corpus in urbe(m) perlatum per mili(tes) III Non(as) Apr. f(une)re p(ublico) e(latus) e(st).*

auch hier, es wird auf der Bahre getragen, innerhalb welcher der Körper ruht, wie man es sonst in Rom und anderswo machte, um der Verwesung vorzubeugen.[1] Verbrannt wurde natürlich nur der Körper. Dio erwähnt in seiner Beschreibung von Augustus Bestattung auch den Adlerflug.[2]

Ein solches öffentliches Leichenbegängnis wurde jedenfalls nicht nur den Konsekrierten zuteil. Agrippa und Tiberius wurden genau nach demselben Zeremoniell wie Augustus bestattet[3], erreichten aber die Göttlichkeit nicht.[4] Die Deifikation des Augustus oder des Claudius konnte also nicht durch die Art ihrer Bestattung begründet sein. Vielmehr tritt im ersten Jahrhundert ein anderer seltsamer Ritus zwischen der Verbrennung und Konsekration ein, der für Augustus, Drusilla und Claudius direkt überliefert ist[5]: ein Zeuge schwur mit eigenen Augen,

---

[1] Tac. *Ann.* 3, 6: *illa veterum instituta: propositam toro effigiem.* Vgl. im allgemeinen Benndorf *Antike Gesichtsmasken,* Denkschr. Wien. Ak. 28 (1878) 65ff. E. H. Swift *Amer. J. Archeol.* 1923, 291ff. Bei Augustus' Bestattung folgten im Zuge noch zwei seiner Statuen, darunter eine goldene (Dio 56, 34, 1). Beim Leichenbegängnis Cäsars wurde auf dem Grab seine Wachsfigur aufgestellt und an ihr 23 Dolchstöße nachgebildet (Appian *BC* 2, 147). Vgl. wie bei den Obsequien des Herzogs von Guise sein Wachsbild dreifach aufgestellt wurde (Schlosser *Jhb. Kaiserl. Kunstsamml.* 29, 196).

[2] Die bildlichen Darstellungen der Apotheose aus der früheren Kaiserzeit scheinen aber den Adler in dieser Bedeutung nicht zu kennen. Vgl. insbesondere den Pariser Kameo vom Jahre 17 (Bernoulli *Röm. Ikonographie* II 1, Taf. 30): Marcellus schwebt auf einem Flügelroß, das vatikanische Relief um das Jahr 13 (Miss Arth. Strong *Apotheosis and After life* 1915, Taf. 7), wo Cäsar in Quadriga auffährt und der Adler nur zur Raumfüllung dient. Vielmehr figuriert der Adler damals eher als Machtsymbol (Gemma Augustea, bei Bernoulli II 1, Taf. 29; Wiener Bronze bei A. Schlachter *Der Globus* (1927) Taf. 1, 14). Das erste sicher datierbare Denkmal der Kaiserapotheose, wo der Adler figuriert, ist das Relief des Titusbogens (S. Reinach *Repertoire de reliefs* I 276, 1). Die zeitliche Ansetzung der Kameen von Nancy, Trier, Berlin und der sogenannten des Germanicus (A. Furtwängler *Antike Gemmen* III 324 und 327) bleibt leider unsicher. Ich glaube deswegen auch nicht, daß der Adler auf dem Globus, der auf einem späteren As des Tiberius (*Brit. Mus. Cat.* I p. CXXXII), also viele Jahre nach der Konsekration des Augustus, erscheint (Coh. *Aug.* 247; BMC. T. 26, 5; M. Bernhart *Handb. d. Münzkunde* T. 51, 1. Obv.: *Divus Augustus Pater.* Kopf des Augustus im Strahlenkranz r.), die Himmelfahrt des Augustus oder dgl. symbolisieren soll. Er wird vielmehr auch hier wie unter den Flaviern (vgl. Mattingly-Sydenham II Index s. v. Eagle) oder wie die Victoria auf anderen Stücken derselben Reihe (Cohen 242) schlechterdings die Macht versinnbildlichen.

[3] Dio 54, 28, 5; 58, 25, 5.

[4] Der seltsame Gedanke von H. Mattingly *Roman coins* (1928) 149, daß die Münze des Lentulus vom Jahre 12 (*BMC* I 124 T. 4, 14) *a sort of unofficial consecration of Agrippa* darstelle, verdient keine Widerlegung.

[5] Dio 56, 46, 2. Sueton *Aug.* 100: *nec defuit vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in coelum vidisse iuraret.* Dio 59, 11, 4: Livius Geminus hat

den Flug des Verbrannten vom Scheiterhaufen gen Himmel beobachtet zu haben. Und das war nicht ein zufälliger Einfall der Schmeichelei, sondern fester Usus[1]: *καί τι γὰρ τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ὑμῖν αὐτοκράτορας, οὓς ἀεὶ ἀποθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες καὶ ὀμνύντα τινὰ προάγοντες ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα;*

3. DIE HIMMELFAHRT

Als Iustin der Märtyrer auf diese Weise Antoninus Pius die Auferstehung und Himmelfahrt Christi verdeutlichen wollte, war der von ihm genannte Brauch schon tot: Sueton, sein älterer Zeitgenosse und ebenso Dio Cassius ein Jahrhundert später erwähnen den Ritus nur als eine Kuriosität der versunkenen Zeit.[2] Wie verhält sich also dieser alte Brauch zum neuen der Puppenverbrennung? Liegt hier eine nur äußerliche Veränderung oder vielmehr wesenhafte Umgestaltung des Ritus oder gar des Sinnes der kaiserlichen Apotheose vor? Die Schriftquellen versagen, erst das Bildmaterial, d. h. vor allem die Konsekrationsmünzen[3] ermöglichen die Frage zu beantworten.

Diese Prägungen zerfallen nach ihren Typen in zwei Gruppen. Eine, die ältere, die mit dem „sidus Iulium“ beginnt, bringt Symbole und Bilder der schon erfolgten Deifikation: Tempel, Altar, Kultbild des neuen Divus mit entsprechender Legende versehen. So etwa das Bronzemedaillon für Pertinax[4]: Obv. *Divus Pertinax Pater,* sein Brustbild im Paludamentum r. Rev. *Aeternitas.* Sein Gottesbild auf einer von vier Elephanten gezogener Thensa. Die andere Gruppe stellt dagegen gerade die Auffahrt zur „Aeternitas“, das Werden der neuen Gottheit dar: den Scheiterhaufen, den Adler usw. Und dieser Sinn der Symbole wird durch die Aufschrift *Consecratio* betont.

Zum ersten Male erscheinen Prägungen dieser Gruppe im Jahre 119 bei der Apotheose von Hadrians Schwiegermutter Matidia.[5] Eine Münzen-

---

beschworen, von Drusilla *ἔς τε τὸν οὐρανὸν αὐτὴν ἀναβαίνουσαν καὶ τοῖς θεοῖς συγγινομένην ἑορακέναι.* Senec. *Apocol.* 1 und dazu O. Weinreich *Senecas Apocolocyntosis* (1923) 27.

[1] Vgl. Iustin. *Apol.* I 21, 3. Weinreich *ARW* 1915, 36ff.

[2] Vgl. oben die vorletzte Anmerkung.

[3] Vgl. Eckhel *Doctrina nummorum* VIII 465. M. Bernhart *Mitteil. d. Vorderasiat. Ges.* XXXIII 152 ff. M. Bernhart *Handb. z. Münzkunde d. Kaiserzeit* (1926).

[4] F. Gnecchi *I medaglioni romani* Taf. 91, 10.

[5] Die Legende *consecratio* und das Adlerbild erscheinen auch auf den Konsekrationsmünzen der Traiansschwester Marciana, die zwischen den Jahren 112—114 vergöttert wurde. Da noch Traians Konsekrationsmünzen vom J. 117 weder das Bild noch das Wort kennen, müssen wir zwei Gruppen Marciana-Prägungen unterscheiden, wogegen, wie ich mich an Originalen im Berliner

reihe brachte damals (mit geringen Abweichungen) folgenden Stempel.[1] Obv. *Diva Augusta Matidia.* Brustbild mit Diadem r. Rs. *Consecratio.* Adler auf dem Szepter. Wenn der Adler, der sich, wie wir uns erinnern, aus dem Gipfel des Scheiterhaufens emporschwang, hier mit der *Consecratio* in Verbindung gebracht wird, so zeigt es, daß der frühere Brauch, zwischen beiden Vorgängen noch den schwörenden Zeugen einzuschieben, unbekannt ist und dann das Schwergewicht der Apotheose jetzt auf der Verbrennung liegt.

Der Terminus *Consecratio* kommt hier auf den Münzen zum ersten Male vor, gleichzeitig verändert sich sein Sinn in amtlicher Sprache. Die Arvalakten[2] verzeichnen unter dem 23. Dezember 119: gespendet *in consecrationem Matidiae Aug. unguenti pondo II* und *turis pondo L.* Die Konsekration als Rechtsakt bedarf aber weder des Balsams, noch des Salbens. Als ca. 90 Jahre vordem die Arvalbrüder *ob consecrationem divae Augustae* opferten, gedachten sie des Tags des Senatsbeschlusses.[3] Wenn sie nun den für den Scheiterhaufen bestimmten Weihrauch *in consecrationem* verbuchen, so beweist es wieder, daß die Apotheose jetzt unmittelbar mit der Verbrennung zusammenhängt und daß die Bezeugung der Himmelsfahrt ausbleibt.

Die Himmelfahrt des Divinisierten wurde aber dessen ungeachtet auf den Münzen anschaulich dargestellt. Seit Hadrians Konsekration im Jahre 139 gehört sie ebensogut wie der Rogus zum eisernen Bestand des Typenschatzes der zweiten Münzengruppe. In Quadriga oder Biga, oder auf dem Adler oder Greif, sogar auf einem dafür so ungeeigneten Vehikel wie dem Pfau sehen wir die neuen Götter den Himmel ersteigen.[4]

Kabinett überzeugen durfte, numismatische Bedenken nicht bestehen. Zur ersten, traianischen Gruppe werden gehören Coh. 12 und 13 (Bernhart *Handb.* T. 54, 2 u. 7) *Diva Augusta Marciana, „son buste diadémé à droite“* R: *Ex Senatus Consulto. „Marciana ou Vesta tenant une patera et un sceptre assise sur un chair trainé par deux éléphants à gauche, montés chacun par un cornac“.* Coh. 10 (Bernhart T. 8, 6; 51, 7) mit etwas anderem Obversstempel und dem Adler und der Umschrift *consecratio* (Gold und Silber) stammt dagegen schon aus den Prägungen Hadrians zu Ehren seiner Verwandten (vgl. zu diesen seinen Münzen H. Mattingly *JRS* XV 221 ff.). — Zum Adlerbild auf der Münze Cohen *Aug.* 247 s. ob. S. 8 Anm. 2.

[1] Cohen II 102. Ihr Tempel ist auf einem Wiener Bronzemedaillon abgebildet. Cohen *Hadr.* 550, W. Kubitschek *Römische Medaillons in Wien* (1909) 1.

[2] *CIL* VI 2080, 5.

[3] *CIL* VI 2032, 15. Vgl. Marquardt-Wissowa *Römische Staatsverwaltung* III 276.

[4] Vgl. die Tafeln bei M. Bernhart *Handbuch z. Münzkunde d. Kaiserzeit* (1926). Den Ursprung dieser Symbole deckt F. Cumont *Études syriennes* (1917), 35 ff. auf.

Die reichen Festprägungen der Antonine und Severe, die unter derselben Aufschrift *Consecratio* den Scheiterhaufen und den Himmelflug zur Darstellung bringen, zeigen damit, daß die alte Vorstellung vom Wesen der Kaiserapotheose einerseits und der neue Ritus andererseits die ganze Epoche hindurch in Kraft und Geltung verblieben. Zwei Prägungen sind dabei besonders lehrreich: die Konsekrationsmünzen des Septimius Severus und die des Antoninus Pius.

Auf den ersten sehen wir nämlich neben dem vom Adler emporgetragenen Kaiser (Cohen 83) einen prachtvollen vierstöckigen Rogus (Cohen 90), der genau dem von Herodian beschriebenen und für die Wachspuppe bestimmten Gerüste entspricht. Somit erhält Herodians wichtige Mitteilung, daß die Himmelfahrt sowie die Konsekration mit der Puppenverbrennung verbunden waren, dokumentarische Bestätigung. Auf dieselbe Weise beglaubigt die Bildüberlieferung über Antoninus' Konsekration die bezügliche Nachricht seiner Biographie, wie wir[1] sie verstanden haben.

Seine Söhne hatten *divo Pio* eine Säule errichtet, auf der die Statue des neuen Gottes mit dem Szepter und der Weltkugel in den Händen stand.[2] Die Basisreliefs[3] stellten dagegen den Aufstieg des Kaisers zur Divinität dar. Auf dem Hauptbild trug der geflügelte Aion[4] ihn mit seiner gleichfalls vergötterten Gemahlin zur Ewigkeit empor, zwei Adler wiesen ihnen den Weg. Der personifizierte Campus Martis, der sowie auf dem Relief wie auf einer Konsekrationsmünze[5], die gleichfalls den Himmelflug des Pius darstellte, zum Erhöhten emporblickt, das Bild der *decursio* (militärische Parade um den Rogus), das die Nebenseiten der Basis ausfüllt, und endlich der Rogus selbst auf einigen anderen Festmünzen der Apotheose[6] zeigen, daß das Aufsteigen des Kaisers vom Scheiterhaufen ausging. Und zwar von dem des Puppenbildes. Denn das Marsfeld als Verbrennungsort und die *decursio* gehören zum *funus publicum*[7], das in diesem Falle aber der Wachspuppe galt.[8] Die

---

[1] Die Deutung verdanken wir Salmasius, z. St. Unsere Handbücher haben aber von dieser vor drei Jahrhunderten gemachten Entdeckung der doppelten Bestattung der Kaiser offenbar noch keine Kunde erhalten.

[2] Cohen *Antonius Pius* 353 (Bernhart T. 55, 2).

[3] W. Amelung *Skulpturen d. Vatikanischen Museums* (1903) I 883 ff., Taf. 116—118.

[4] Deubner *Röm. Mitt.* 1912, 1 ff.

[5] Cohen 153, Gnecchi *I medaglioni romani* T. 43, 5.

[6] Cohen 163 ff.

[7] Die *decursio* wurde aber schon bei der Leichenverbrennung des S. Severus in Eboracum ausgeführt Dio 76. 15, 3; vgl. Sueton. *Claud.* 1.

[8] Die Leiche des Pius wurde wohl noch in Lorium verbrannt. G. Lacour-Gayet *Antonin le Pieux* (1888) 438.

Konfrontierung der Inschriften der Säule und des Grabes des Pius[1] bestätigt schlagend diesen aus dem literarischen und monumentalen Material gewonnenen Schluß. Die erste lautet: *Divo Antonino Aug. Pio Antoninus Augustus et Verus Augustus filii.* Auf dem Grabstein stand: *Imp. Caesari Tito Aelio Hadriano Antonino Aug. Pio Pontifici max. tribunic. pot. XXIIII, imp. II, cos. IIII p. p.* Die Grabschrift zählte also alle Titel der irdischen Majestät des Mannes, dessen sterbliche Überreste unter ihr ruhten, auf, nannte aber die Göttlichkeit nicht. Die dem Gotte gewidmeten und sein Werden darstellenden Bilder der Konsekrationsdenkmäler können also sich nicht auf die Verbrennung der Leiche beziehen, sondern müssen auf eine andere, spätere, die der Wachspuppe, verweisen.

Die Konsekrationsbilder des 2. und 3. Jahrhunderts veranschaulichen also, daß der Ritus der doppelten Verbrennung, der die Bezeugung abgelöst hat, sich auch auf die Himmelfahrt bezieht. Wie verhalten sich also alle drei Erscheinungen untereinander?

Die spärlichen Äußerungen der Alten klingen verschieden. Die philosophisch Gesinnten deuteten den Vorgang als Seelenaufstieg[2], die Liebhaber der Astrologie als Rückkehr des „Astralleibes".[3] Da theologische Dogmen dem römischen Kult ganz fremd waren, blieb es natürlich jedem überlassen nach eigenem Gutdünken sakrale Handlungen zu deuten. Die Himmelfahrt des Pius ist z. B. in gleichzeitigen offiziellen Darstellungen auf vierfache Weise aufgefaßt: als Flug auf dem Adler, in Quadriga und als Emporschweben auf den Flügeln des Genius und des Aion.[4] Den sakralen Sinn der Apotheose kann man vielmehr nur aus ihren Riten erschließen. Sie widerlegen die im Altertum und jetzt beliebte Deutung als Seelenerhöhung, die schwerlich der Bezeugung und gewiß nicht der Puppenverbrennung bedarf. Das eigentliche Wesen des Aktes deckt vielmehr Dio Cassius auf, wenn er den Senator, der die Auffahrt des Augustus beschworen hat, dem Proculus, der Romulus' Entrückung sah, gleichstellt.[5] Die leibliche Entrückung ist tatsächlich

---

[1] Dessau *ILS* 346 und 347.

[2] Dio 56, 42; Herod. 4, 2, 11, Vell. Pat. 2, 123, Tac. *Ann.* I 43.

[3] Germanicus *Aratea* 552 ff.: *hic (Capricornus) Auguste tuum genitale corpore numen attonitas inter gentes patriamque paventem in coelum tulit et maternis reddidit astris.* Manilius IV 57, Augustus *caelo genitus caeloque receptus.*

[4] Cohen 153, Antoninussäule, das Tempelrelief von Thugga. Auf ihren Konsekrationsmünzen bedient sich Faustina zum Aufstieg des Adlers, Genius, der Viktoria, Quadriga und Biga.

[5] Cumont (S. 10 Anm. 4) hat den Nachweis erbracht, daß die Symbole der Kaiserapotheose aus dem Orient stammen und dort auf den Seelenaufstieg gedeutet wurden. Das Bild ist aber an sich stumm und vieldeutig. Der Adler kann z. B. auch die Auferstehung symbolisieren (Dussaud *Syria* VI, 203) und versinnbildlichte ursprünglich, in Babylonien gerade die Entrückung.

Sinn und Zweck der römischen Konsekration, wie ihre nur unter dieser Voraussetzung verständlichen Riten beweisen.

4. DIE DEUTUNG DER KONSEKRATIONSRITEN

Die Entrückung ist die Befreiung vom Tode.[1] Ohne „dem Tode und dem Schicksal“ verfallen zu sein wird der Held durch Gottesgnade plötzlich und unmittelbar entrafft und leiblich ins Gottesreich versetzt: *creditum est vivum cum caelo assumptum.* Auf diese Weise unsterblich geworden, wird er seither mit den Unsterblichen verehrt: „*Ἀστακίδην τὸν Κρῆτα τὸν αἰπόλον ἥρπασε Νύμφη ἐξ ὄρεος, καὶ νῦν ἱερὸς Ἀστακίδης*“ (Callim. Ep. 24).

Die Entrückung ist somit ein Wunder, bedarf folglich der Beglaubigung, ohne welche ein Wunder nur Blendwerk oder Lügenmär ist.[2] Während aber diese Beglaubigung im allgemeinen entweder durch Beobachtung des Mirakels selbst (z. B. man sah die mitkämpfenden Dioscuren im latinischen Krieg), oder durch Feststellung der eingetretenen Veränderung (der Kranke ist nach der Inkubation genesen) erfolgt, ist das letzte Verfahren für die Entrückung in der Regel undurchführbar. Denn es liegt gerade im Wesen dieses Wunders, daß der Entraffte sich außerhalb der menschlichen Wahrnehmung befinden muß, so daß von seiner Gegenwart vielleicht ein Gott, wie etwa Apollo von Traian,[3] künden, nicht aber ein Sterblicher zeugen kann.

Die wunderbare Versetzung ins Jenseits hat aber als ihr unumgängliches diesseitiges Korrelativ das Verschwinden des Entrückten zur Folge. Und so wirkte der logischerweise falsche Schluß in diesem Vorstellungskreis überzeugend und bindend: das Nichtvorhandensein hier beweist das Sein dort, der auf unerklärbare Weise Verschwundene ist entrückt: *Romulus ... cum non comparuisset deorum in numero conlocatus putaretur* (Cic. de Rep. 3, 10, 17).

Die Riten der kaiserlichen Apotheose entsprechen nun genau diesen beiden üblichen Beglaubigungsarten der Entrückung. Im 1. Jahrhundert bezeugt man die Himmelfahrt selbst, das Wunder im Werden. *Qui Drusillam euntem in coelum vidit* gehört zu derselben Reihe, wie Proculus, der Sklave des Empedokles, der Schüler des Lügenpropheten

---

[1] Grundlegend für die Vorstellung und ihre Geschichte ist E. Rohde. *Psyche.* Vgl. außerdem F. Pfister *D. Reliquienkult im Altertum* II (1912) 480 ff., Scheftelowitz *ARW* 19, 216; Jac. Grimm *Deutsche Mythologie* Kap. 32; Wilh. Wundt *Völkerpsychologie* II 3, 213 f., 575 f.; Bickermann *Z. f. Neutest. Wiss* 1924, 281 ff. S. Schebelev im *Recueil Kondakov* Prague 1926 (russisch).

[2] Vgl. über diesen Beglaubigungsapparat O. Weinreich *Senecas Apocolocyntosis* (1923) 19 ff.

[3] Wilcken *Chrest. d. Papyruskunde* 491. Vgl. zum folgenden *Z. f. Neutest. Wiss.* 1924, 284 ff.

Peregrinus, wie Ascanius oder Pisistratos aus Orchomenes, welcher behauptete, *ἑωρακέναι τὸν πατέρα μεθ' ὁρμῆς εἰς τὸ Πισατὸν ὄρος φέρεσθαι, μείζονα μορφὴν ἀνθρώπου κεκτημένον.*[1] Sie alle sind Kronzeugen des von ihnen mit eigenen Augen gesehenen Mirakels.

Das Wunder blieb im 2. Jahrhundert dasselbe, wie im 1., zu seiner Beglaubigung begnügt man sich jetzt aber mit dem Ausbleiben der sterblichen Überreste des Verewigten. Es war nämlich für die Entrückungsvorstellung unerheblich, ob die Entraffung aus der Mitte der Lebenden oder vom Scheiterhaufen, wie es dem Herakles selbst geschah, oder gar aus dem Grabe erfolgte. Erforderlich war nur das Verschwinden des Körpers. Da die Christen Neros Grab nicht kannten (das befand sich bekanntlich nicht im kaiserlichen Mausoleum, sondern im Familienbegräbnis), schlossen sie daraus auf seine Entrückung: *unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum.*[2] Und die Gebildeten, die es nicht über sich zu bringen vermochten, an das Wunder zu glauben, waren trotzdem fest überzeugt, daß dessen Imitation, d. h. die geschickte Beseitigung der Leiche genüge, um in den Ruf des Entrückten zu kommen und deswegen Gottesehren zu empfangen: *deus immortalis haberi dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam insiluit.*[3]

Das bei der Kaiserlichen Puppenverbrennung eintretende Fehlen der sterblichen Überreste würde somit als Entrückungsbeweis völlig ausreichen. Zwei Parallelen, eine gelehrte und antike, die andere aus dem Mittelalter aber volkstümliche mögen als Illustration dienen. Herakles' Freunde, erzählt Diodor (4, 38, 5), *ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ὀστολογίαν καὶ μηδὲν ὅλως ὀστοῦν εὑρόντες, ὑπέλαβον τὸν Ἡρακλέα . . . ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μετεστάσθαι.*

Im Jahre 1285 wurde in Wetzlar der falsche Friedrich II. verbrannt. Während die einen, berichtet die deutsche Chronik, ihn für einen „Nekromanten" hielten, „die andren sprachen, sie funden in dem fewr nicht seins gepeines und chem her von Gotes chraft, das kaiser friedrich lebte und soll die phaffen vertreiben". Oder, wie der lateinische Annalist es ausdrückt: *et quia de ossibus eius nullum remanserat vestigium plures ipsius verterunt facta in dubium. Filii autem ipsum pronuntiabant veridicum de proximo superventurum et totum clerum deleturum.*[4]

Die Vertilgung des abgeschiedenen Körpers bis zu dem Grade, daß keine Gebeine in der Asche verbleiben und das *ossilegium* ausfallen

---

[1] Rohde II 173, 3. Ps. Aurel. Vict. *Origo gent. rom.* 14, 4; Plut. *Parall.* 32.

[2] Lactant. *de mort. pers.* 2.

[3] Hor. *Ep.* 1, 12, 20. Vgl. Greg. v. Nazianz, *P. G.* 35, 681; Rohde *Psyche* II 174 und 375, 1.

[4] *MGH* Deutsche Chroniken VI. Österr. Chron. B. IV § 318. Thomas Ebendorffer. *Chron. Austr.* L. V. (H. Pez *Script. rer. austr.* II 747 B).

muß, ist der Zweck des Konsekrationsritus des 2. und 3. Jahrhunderts. Das Verschwinden sollte dabei offenbar nicht oder nicht nur plump vorgemacht, sondern magisch bewirkt werden. Das Leben des Verstorbenen wurde in sein Wachsbild übergeführt, der Körper somit wiederhergestellt und dann unter Beobachtung aller Funeralriten wieder aufgelöst. Da er diesmal aber keine Knochen in der Asche ließ und lassen konnte, wurde die Entrückung vollzogen. So galt in Rom der Totgeglaubte, wenn für ihn die Bestattungszeremonien ausgeführt waren, auch nach seiner Rückkehr als Toter, und erst die Nachahmung der Neugeburt konnte ihn in den Kreis der Lebenden wieder einführen.[1]

Die zweite Verbrennung bei der kaiserlichen Apotheose ist also als Bildzauber zu verstehen: erst stellt man den Verstorbenen, dann sein Verschwinden dar und erwirkt dadurch „per analogiam" die effektive Entrückung. Das Bild wird zur Wirklichkeit: *sciendum in sacris simulata pro veris accipi* (Serv. Aen. 2, 116).[2]

5. DIE WANDLUNG DER RITEN

Über die Art, wie der sakrale Grund für die Konsekration im 2./3. Jahrhundert festgestellt wurde, wissen wir nichts näheres. Zuerst geschah das aber in Form der Prodigienmeldung. Derjenige, der den Himmelsflug vom Scheiterhaufen wahrgenommen zu haben behauptete, wurde dem Senat vorgeführt und bekräftigte seine Nachricht unter Eid: *in senatu iuravit se Drusillam vidisse caelum ascendentem.*[3] Das gemeldete Mirakel erforderte, wie jedes *prodigium* seine *procuratio*, die diesmal auf die für derartige Wunder passendste Art erfolgte: *vidit et obstipuit, quique aethera carpere possent, credidit esse deos* (Ovid, Met. 8, 219).

Wie bei jeder Prodigienmeldung durfte aber der Senat dem *auctor*[4] seinen Glauben versagen. So geschah es wohl nach dem Tode des Tiberius. Am 3. April 37 fand in Rom das *funus publicum* statt.[5] Es scheint,

[1] Plut. *Quaest. rom.* 5.

[2] Als Augustus einmal mit dem Neptun unzufrieden war *proximo sollemni pompae simulacrum dei detraxerit* Suet. *Aug.* 16. Zur Rolle des Zaubers im Staatsleben der Antoninenzeit vgl. z. B. V. Heliog 9, 1: *dictum est a quibusdam per Chaldeos et magos Antoninum Marcum id egisse, ut Marcomanni populi Romani semper devoti essent atque amici, idque factum carminibus et consecratione.*

[3] Senec. *Apoc.* 2. Der Schwur wird übrigens im allgemeinen für die Prodigienmeldungen wohl nicht bezeugt.

[4] Dieser für das Prodigienwesen spezifische Terminus bei Seneca a. a. O. Z. B. Liv. 22, 1, 14: *his sic ut erant nuntiata expositis auctoribusque in curiam introductis consul de religione patres consuluit.* Vgl. im allgemeinen Mommsen *RStR* III 1059 ff.

[5] Fasti Ostiens. (*Not. Scavi* 1917, 180).

daß das Mirakel des Himmelsfluges dabei wieder beobachtet war. Seneca erwähnt nämlich in seiner Satire den Kurator *viae Appiae, qua scis et divum Augustum et Tiberium Caesarem ad deos isse.*[1] Der Senat vertagte aber seine Entscheidung über die von Caligula beantragte Deifikation, und die Frage wurde nicht mehr aufgerollt.[2] Auch nach Hadrians Tode zögerte der Senat einige Monate lang, die Vergöttlichung auszusprechen.[3] Sein Verhalten war natürlich in diesen Fällen politisch bedingt, die Handhabe dazu gab ihm aber das sakrale Verfahren bei der Konsekration.

Unsere Konstruktion dieses Verfahrens findet erwünschte Bestätigung durch zwei fingierte Berichte der Kaiserzeit, die natürlich das Echte nachzuahmen suchten, über die Divinisation des Romulus und des Christus. Der erste lautet (Aurel. Vict. de vir. illustr. 2, 13): *Iulius Proculus ... in contionem processit et iure iurando firmavit Romulum a se in colle Quirinali visum augustiore forma, cum ad deos adiret ... huius auctoritati creditum est.* Orosius erzählt andererseits (7, 4, 5): *Postquam passus est Dominus Christus ... atque a mortuis resurrexit ... Pilatus ... rettulit ... de passione et resurrectione ... et de eo ... quod deus crederetur. Tiberius cum suffragio magni favore rettulit ad senatum, ut Christus deus habeatur. Senatus ... consecrationem Christi recusavit.*

Wie lange die Bezeugung der Himmelfahrt erforderlich war, weiß ich nicht zu sagen. Die letzte Erwähnung betrifft Claudius' Apotheose. Das spätere Verfahren bleibt völlig dunkel bis zur Matidia-Apotheose im Jahre 119, als die Ära der doppelten Bestattung scheinbar unvermittelt beginnt. Wenn aber nicht alles trügt, sind wir noch im Stande zu verfolgen, wie der neue Ritus zwei Jahre vordem durch besondere Umstände gefordert und eingeführt wurde.

Traian starb am 10. August 117 in Selinus.[4] Seine Leiche wurde noch daselbst oder in Seleucia Pieria, also auf dem peregrinischen Boden, wo nach dem römischen Sakralrecht das Prodigium keine Geltung besaß, verbrannt. Hadrian, dessen Adoption zweifelhaft und Stellung un-

---

[1] Senec. *Apoc.* 1, 2. Diese Interpretation erklärt die Stelle, zu der Bücheler (in Symbola ... in honorem F. Ritschl 1864—67 *Kl. Schr.* I, 448) in seinem Kommentar tadelnd bemerken muß: „der Ausdruck ... paßt streng genommen nicht auf Tiberius."

[2] Dio 59, 3, 7. Aus Dio scheint zu folgen, daß Caligula noch von Misenum die Deifikation beantragt hatte, das würde aber sonstigem Brauche widersprechen, und die Schriftsteller, sogar Tacitus, sind in solchen Dingen ziemlich sorglos (vgl. z. B. Tac. 13, 2 mit 12, 69 über die Reihenfolge der Trauerfeierlichkeiten für Claudius).

[3] Dio Cass. 70, 1; Vita Hadr. 27, 2. Anfang 139 war die Konsekration noch nicht erfolgt: Dessau *ILS* 322.

[4] Vgl. zum folgenden Wilh. Weber *Unters. z. Gesch. Hadrians* (1907) 60 ff.

sicher war, wollte aber dem Vater alle Ehren verschaffen, darunter die Divinität und den ihm schon verliehenen parthischen Triumph. Und so zog in Rom, an Stelle des toten und verbrannten Kaisers, seine Puppe im Triumphzuge ein. Vita Hadriani 6, 3: *(triumphum) recusavit ipse atque imaginem Traiani curru triumphali vexit.* Aur. Vict. Epit. 13, 11: *exusti corporis cineres relati Romam humatique . . . et imago . . . sicut triumphales solent in urbem invecta, senatu praeteream̃te et exercitu.* Von Bestandteilen des späteren Ritus haben wir also hier schon die private Leichenbestattung und das Scheinbild, das den Toten ersetzt und feierlich eingeholt wird. Es fehlt noch dessen Verbrennung im Zusammenhange mit der Apotheose. Traians Konsekrationsmünzen aus dem Jahre 117 ergänzen aber in dieser Hinsicht die Mitteilung der Biographen.

Sie zerfallen nach ihrer Umschrift in zwei Gruppen. Die erste[1] nennt den Verewigten fälschlicherweise *Divus Traianus Pater (Augustus).* Sie wird also noch vor der offiziellen Vergöttlichung in deren Erwartung, wie es auch sonst vorkam[2], geprägt sein. In der Tat führt Hadrian auf diesen Münzen den gleichfalls falschen Titel: *Imp. Caes. Traian. Hadrian. Opt. Aug. G(erman) D(acic) Par(thicus),* der im allgemeinen seinen ältesten Prägungen[3] eigen ist, die die Namen Traians ohne weiteres auf seinen Nachfolger übertragen.

Diese Münzenreihe nennt aber im allgemeinen auch den Titel *P. P.*, welchen der Senat Hadrian auf die Mitteilung von seiner Ausrufung zum Kaiser zulegte. Die Konsekrationsmünzen nehmen also in dieser Reihe den ersten Platz ein, sie gehören der Zeit zwischen dem Eintreffen der Nachrichten vom Tode des alten und Ausrufung des neuen Herrschers, d. h. Ende August 117, an.[4]

Der richtige Gottesname Traians lautete vielmehr *Divus Traianus Parthicus Aug. Pater,* der uns auf seinen anderen Konsekrationsmünzen entgegentritt.[5] Wie dieser Titel und der Aureus Cohen 585: *Triumphus Parthicus*, Traians Scheinbild auf dem Triumphwagen, zeigen, liegen sowohl diese Prägungen wie die Konsekration selbst zeitlich erst nach dem Triumph. Daß die Verbrennung der Puppe dabei auch stattgefunden

[1] Cohen *Plotina et Traian* 2, *Hadr. et Traian* 1—3.

[2] Mattingly *JRS* X 37.

[3] Group I bei H. Matingly and E. A. Sydenham *Roman imperial coinage* (1926) II.

[4] Daß Hadrian als Nachfolger schon vorher feststand, d. h. daß seine Adoption vor dem Tode Traians in Rom notifiziert wurde, zeigt die goldene Hadrians Caesars-Münze, Cohen *Traian et Hadr.* 5, und dazu Regling *Z. f. Numism.* (1925) 310, 1.

[5] Cohen *Traian* 585, 658, 659, *Plotina el Traian* 1, *Hadr. et Traian* 4 (für deren Zugehörigkeit zur Gruppe vgl. W. Weber a. a. O. 64), *Hadrian* 552.

hat, beweisen zwei andere Aurei derselben Prägung[1], welche auf dem Revers ohne jede Aufschrift den Phönix in Strahlenkrone abbilden, das Symbol der aus den Flammen des Scheiterhaufens entstehenden göttlichen Ewigkeit, das hier zum ersten Male auf den römischen Münzen erscheint. Alle Bestandteile des zweiten Ritus sind somit für Traians Konsekration erwiesen. Seither blieb die Sitte bestehen, auf dem Gipfel des Rogus den Triumphwagen mit dem Bilde des Konsekrierenden aufzustellen.[2]

Der, wenn ich recht sehe, auf diese Weise eingeführte Ritus blieb längere Zeit in Geltung. Ausdrücklich wird er zum letzten Male bei Caracallas Apotheose erwähnt. Herodians Nachricht über die Vergöttlichung der Iulia Maesa, mit ihren Münzen zusammengestellt[3], macht seinen Gebrauch auch im Jahre 223 wahrscheinlich. Für die folgenden hundert Jahre versagen die Schriftquellen in dieser Hinsicht vollkommen. Auf den Münzen wird die Himmelfahrt zuletzt unter Valerian (*divus Valerianus Caesar, diva Mariniana*) dargestellt.[4] Die Legende *consecratio* und der Rogus kommen zuletzt bei der Apotheose des Konstantinus Chlorus im Jahre 306 vor. Auch die zeitgenössischen Rhetoren sprechen noch vom „Übergange in den Himmel“[5], verstehen aber darunter sicher die seelische Unsterblichkeit. Denn wie stark diese Zeit den Sinn der Apotheose verlernt hat, zeigen die Konsekrationsmünzen der Jahre 309 bis 314 (Romulus, Maxentius, Licinius, die sog. „Ahnenmünzen“ Konstantins[6] vom Jahre 314), die anstatt der bisher fortgeschleppten alten Formeln neue, zeitgemäßere bringen. Diese lauten: *Memoriae aeternae*, *Memoriae Divi Maximiani*, *Requies optimorum meritorum* usw. Die Gottheit ist aber selbst ewig und braucht kein ewiges Andenken. Und so stand die Memorialformel einst auf den Erinnerungsmünzen der nicht-konsekrierten Mitglieder des Kaiserhauses, jetzt wird sie für die Vergötterten verwendet. Es ist dabei bemerkenswert, daß die neue Aufschrift nicht nur von dem dem Christentum zuneigenden Konstantin, sondern ebensogut von seinen heidnischen Gegnern geprägt wird.[7] So

---

[1] Cohen 658, 659.

[2] Dio 74, 5, 3. Auf den Münzdarstellungen seit dem ersten Vorkommen des Rogus unter Ant. Pius.

[3] Herod. 6, 1, 4: *ἔτυχέ τε βασιλικῶν τιμῶν, καὶ ὡς νομίζουσι Ῥωμαῖοι, ἐξεθειάσθη.*

[4] Cohen V p. 516 und 341.

[5] Constantius *receptus est consensu caelitum Iove ipso dextram porrigente* Paneg. Lat. VI (VII) 7, 3 vom Jahre 310, vgl. 8, 2; 14, 3.

[6] J. Maurice *Numismatique constantinienne* I (1908) 211 ff.

[7] Z. B. Cohen 395: *Divo Maximiano*, Rev.: *Mem. div. Maximiani* geprägt in Thessalonike im Jahre 311 (Maurice II 427), also unter Licinius. Ebenso Daza für Galerius (Cohen 7, Maurice III 101, Tafel IV 9) und alle Konsekrationsmünzen des Romulus. Die Bilder sind dabei der Tempel und der Adler.

gemeinsam waren auch in dieser Hinsicht die religiösen Grundvorstellungen der unversöhnlichen Feinde. Das Orakel von Julians Immortalität und Eusebius' Worte von der seelischen Unsterblichkeit Konstantins sprechen tatsächlich ein und dieselbe Sprache.[1] Damit wird aber, wie gerade jene Münzformeln zeigen, das Einzigartige der kaiserlichen Unsterblichkeit verwischt. Der *divus* wird einem jeden tugendhaften Toten gleich. Und so zelebriert Julian, als er auf seinem syrischen Feldzuge den *tumulus Gordiani* erreicht, *pro ingenita pietate consecrato principi* die Totenopfer, die Parentalia.[2]

Der Beiname *divus* und wohl auch die Konsekrationsbeschlüsse des Senats blieben bekanntlich noch unter den christlichen Kaisern bestehen, aber nur als eine leere Formalität. Denn die Bestattungsart hat sich grundsätzlich verändert. Die Inhumatio tritt an Stelle der Incineratio. Die einbalsamierte Leiche wurde jetzt im kaiserlichen Ornat der Adoration im Palaste aufgestellt, dann durch die Stadt feierlich getragen und in der Apostelkirche beigesetzt.[3] Das Wachsbild hat dabei keinen Platz und wird in Eusebius' ausführlicher Beschreibung von Konstantins Trauerfeierlichkeiten[4] nicht erwähnt. Die für diese Feierlichkeiten geprägten Münzen stellen, ohne das Wort *consecratio* zu gebrauchen, zum letzten Male das Bild der Entrückung dar. Die (Gottes)hand wird von oben Konstantin entgegengestreckt, der in einem Viergespann aufwärts fährt.[5] Es ist der letzte Survival der alten Vorstellung. Auch in dieser Hinsicht[6] stellt der *divus Constantinus* den Abschluß der römischen Kaiserreligion dar. Seitdem ist jeder christliche Kaiser eo ipso im Westen wie im Osten schon bei Lebzeiten Gottes Abbild auf der Erde und dessen Mitregent im Himmel mit dem Ableben.

6. DIE LÖSUNG DER APORIE

Die appianische Aporie findet also ihre Lösung im Entrückungsbegriff. Der Kaiser wurde vergöttlicht, weil, und darum erst, nachdem

[1] Euseb. *V. Const.* IV 64, Eunap. fr. 26 M. (vgl. dazu F. Cumont *Études syriennes* 105).

[2] Amm. Marc. 23, 5, 7—8. Vgl. die vom zeitgenössischen Redakteur der Historia Aug. erdichtete Grabschrift *divo Gordiano* (V. Gordian. 34).

[3] Corippus *de laude Iustini* I 226ff., III 1ff. Theoph. *contin.* p. 353, 467, 473. Bonn. Const. Porph. Cerem. I 650, p. 275 Bonn. Das Ritual wird noch heute bei der Bestattung der hohen Würdenträger der griechischen Kirche ausgeübt: Schlosser *Jhb. d. Kunstsammlungen d. Kaiserhauses* 29 (1910) 187.

[4] Euseb. *V. Const.* IV 66.

[5] Cohen 317. 360, Maurice I 262. T. 18, 19 u. ö. Der Himmelsflug wird zuletzt auf den Konsekrationsmünzen des Valerianus Caesar Coh. 5; Webb (Mattingly-Sydenham Bd. V 1) Taf. 4, 66 und des Valerianus I († 257): Webb *Valerian.* 4 dargestellt.

[6] Vgl. O. Weinreich *RGVV* XVI 1, 3ff.

er entrafft war. Vorher bestand dazu weder Anlaß noch Neigung: da die Entrückung zugleich das Ausscheiden aus der irdischen Welt ist, hütete man sich, sie durch un- und vorzeitige Adulation herbeizulocken. Die römische Staatsreligion näherte sich also der Vergöttlichung bei Lebzeiten so weit wie möglich, sie verehrte den „Genius" des Princeps, deifizierte personifizierte Tugenden des Kaisers, etwa Tiberius oder Caligulas Milde[1], den letzten Schritt wagte aber weder die überschwängliche Schmeichelei, noch auch ein auf seine Göttlichkeit erpichter Kaiser zu machen. Als die Juden Caligula auseinandergesetzt hatten, wie eifrig sie für ihn zu opfern pflegten, erwiderte er schroff: *τεθύκατε, ἄλλ' ἑτέρῳ . . . τί οὖν ὄφελος; οὐ γὰρ ἐμοὶ τεθύκατε* (Philo, ad Gai. 357); aber auch diesem Halbverrückten, der für sich die private Verehrung auch in Rom erzwang, war es nicht eingefallen, seine Kollegen aus der römischen priesterlichen Arvalbrüderschaft zu zwingen, offiziel an ihn und nicht für ihn zu beten. *Mavult enim vivere quam deus fieri.*[2]

So stand der Prinzeps unermeßlich hoch über allen Römern, kam aber dadurch nicht näher an die römischen Götter heran. Die private Devotion sagt: *nulla mihi mentio principis nisi inter numina fuit.*[3] Der Staatskult zeichnet den Prinzeps dagegen in bemerkenswertem Gegensatz zu jedem antiken König und christlichen Monarchen in sakraler Hinsicht nicht aus. Das Priestertum erlangt er auf dem üblichen Wege, das oberste Pontifikat war mit der Thronbesteigung bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts weder rechtlich noch faktisch verknüpft.[4] Während der Triumphator einen göttlichen Ornat trägt, während ein Götterliebling, wie Scipio, mit dem Juppiter vertraulich verkehrt[5], tritt der Prinzeps als solcher in keine besonderen und näheren Beziehungen zu den Staatsgöttern. Als Caligula derartiges vornimmt, etwa seine Tochter Juppiter vorstellt und Minerva zur Pflege übergibt, als einein-halb Jahrhundert später Commodus sich als Herkules gebärdet, so wird das als simpler Wahnsinn betrachtet und ausgelacht.[6] Das Gottesgnadentum fehlt dem offiziellen Prinzipat.

Gewiß, es fehlt nicht an Zeichen der Gegentendenz. Augustus, dessen Name ihn schon auf der Erde heiligte, wohnte auf dem Palatin zwischen dem Apollo und der Vesta.[7] Dem Kaiser wurde das Feuer als

---

[1] Tac. *Ann.* 4, 74, Dio Cass. 59, 16, 10. Vgl. Mommsen *Ges. Schr.* IV 352.
[2] Tertull. *ad nat.* 1, 17. [3] Tac. *Ann.* 16, 31.
[4] Mommsen *RStR* II 1107. [5] Gellius 1, 6, 1.
[6] Suet. *Calig.* 25, 4; Vita Commodi 8, 1: *„senatu semet inridente"*, Dio 72, 21, 2.
[7] Vgl. Wissowa *Religion* 77. Es ist aber bezeichnend, daß die späteren Kaiser anderswo ihre Paläste bauten, ohne sich zu bemühen, Nachbarn der Götter zu sein. Zum Namen „Augustus" Dessau *Gesch. d. Kaiserz.* I 35ff.

Symbol der Ewigkeit vorangetragen.[1] Die Kaiserbilder auf den Münzen haben manchmal göttliche Attribute: Agrippina im Ährenkranz der Ceres usw.[2] Auf der Rückseite eines Prägestempels (Aurei und Denaren) neronischer Zeit sehen wir den Kaiser und seine Gemahlin im Strahlenkranz, mit Paterae in der Hand. *Augustus Augusta* lautet die Legende für diese gottesgleichen Figuren.[3] Demselben Nero errichtet der Senat sein Standbild, *pari magnitudine ac Martis Ultoris eodemque in templo* (Tac. Ann. 13, 8). Viel bezeichnender als diese und ähnliche Ausnahmen ist aber der tägliche Usus. So wird z. B. des Kaisers Kopf auf Münzen seit Nero sowohl im Lorbeerkranz wie in der Strahlenkrone dargestellt. Das letztere, eigentlich göttliches Sinnzeichen, kommt aber bis auf Caracalla in der Regel nur auf Billonprägungen, und seit diesem Kaiser, gleichfalls wie die Mondsichel unter dem Bildnis der Kaiserin, nur auf bestimmter Münzsorte („Antoniani") vor.[4] So wenig empfindet und betont man offiziell die Göttlichkeit des römischen Herrschers. Wie wenig ist das alles — trotz Vespasians Heilungswundern — im Vergleich mit den Mirakeln der französischen oder englischen Könige[5], oder schon mit der Würde der Kaiser in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, als verschiedene Götter auf den Münzen als *comites Augusti* figurieren[6], oder mit der *super fata*[7] erhabenen Majestät des christlichen Herrschers. Wenn die postume Göttlichkeit drei Jahrhunderte lang nicht vermochte den noch auf der Erde Wandelnden zu heiligen, so liegt der Grund dafür gewiss nicht nur in der Auffassung des Prinzipats als Magistratur, sondern vor allem in der Abhängigkeit der Divinität von der Entraffung. Der christliche Kaiser wird dagegen bei seiner Thronbesteigung mit einem Male zum *dominus noster* wie zum *praesens et corporalis deus*.[8]

Die Entrückungsvorstellung bedingt anderseits die Form der postumen Vergötterung des Kaisers, die religiös sich grundsätzlich vom hellenistischen Königskult unterscheidet.

---

[1] Vgl. dazu zuletzt W. Otto im *'Επιτύμβιον für H. Swoboda* (1927).

[2] Eckhel *Doctr. numm.* VIII 364 ff. Mattingly *JRS.* XIII 106.

[3] Cohen 42, Mattingly-Sydenham I T. 9, 147. Weitere Beispiele: Caligulas Schwester als Göttin (Coh. *Cal.* 4, Matt.-Syd. T. 7, 115); Antonia als Constantia (Coh. *Antonia* 1, Matt.-Syd. T. 5, 95) usw.

[4] Vgl. M. Bernhart *Handb. d. Münzkunde d. Kaiserzeit* I (1926) 21 u. 23. Eckhel VI 270; Beurlier *Culte impérial* 49, 2.

[5] Vgl. Marc. Bloch *Les rois thaumaturges* (1925).

[6] Seeck *RE* IV 629. Vereinzelt schon unter Commodus: Cohen 186.

[7] Amm. Marc. 19, 12, 16.

[8] Vegetius 2, 5: *imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo fidelis est praestanda devotio* und dazu Mommsen *Strafrecht* 583, 5.

So herzlich wenig wir von gottesdienstlichen Handlungen der griechischen Herrscherreligion wissen, steht aber das fest, daß der postume Kult hier das Grabmal als Zentrum hatte. Alexanders σῆμα in Alexandria ist Heiligtum, und darin wird dem Alexander geopfert.[1] Ein Tempel war auch die Totengruft der Lagiden.[2] Als Antiochus I. die sterblichen Überreste des Seleukos erhielt, bestattete er sie in Seleukia und errichtete darüber den Tempel.[3] Nach dem Tode des Aratos holten die Sykionier aus Delphi Orakel, um ihn als „Stadtgründer und Retter" zu verehren. Alsbald verwandelte sich die Trauer in Feier, weiß bekleidet und bekränzt bringen die Bürger seine Leiche in die Stadt und begründen den Kult.[4] Megalopolis verleiht Philopoimen *honores divini.* Man setzt also seine Leiche auf der Agora bei und knüpft daran seinen Kult.[5]

Auch die ganze römische Totenreligion haftet am Grabe, an Leichenresten.[6] Wenn der Sohn die Gebeine des Vaters in der Asche wiederfindet, erklärt er, jener sei zum Gotte geworden.[7] Statius, der Vergil religiös verehrte, *monumentum eius adire ut templum solebat.*[8] Dementsprechend ehrt der Manenkult den Todestag, *semper acerbum, semper honoratum.*[9] Aber auch die griechische Herrscherreligion heiligt dieses Datum der Wiedervereinigung mit der Ewigkeit; von Alexander wird berichtet: *obitus tamen eius diem etiam nunc Alexandrini sacratissimum habent.*[10]

Vergleichen wir nun den Kaiserkult, die Religion der Entrückung, die man heute aus der hellenistischen Herrscher-[11] oder auch römischen

[1] Diod. 18, 28, 4, vgl. Sueton. *Aug.* 18. Iul. Val. 3, 57.

[2] W. Otto *Priester in Ägypten* I (1903) 139 u. 160.

[3] Appian. *Syr.* 63. Vgl. Appian. *Syr.* 64 (Lysimachus) und Iustin. 36, 22: *Syrii sepulcrum Atharhates, uxoris eius (sc. regis Damasci), pro templo coluere.*

[4] Plut. *Arat.* 53.

[5] Liv. 39, 50. Dittenberger *Sylloge inscr. graec.* 624.

[6] G. Boissier *La religion romaine* I, 116: *„le tombeau est un autel."*

[7] Plut. *Quaest. rom.* 14.

[8] Plin. *Ep.* 3, 7, 8. Vgl. Stat. *Silv.* 4, 4, 54.

[9] Verg. *Aen.* 5, 45; vgl. Dessau *ILS* 140 I 32 und 34 (für C. Caesar).

[10] Iul. Val. 3, 98. Es ist bezeichnend, daß man neuerdings erfolglos versucht hat (Miss Taylor *Class. Phil.* 1927, 165), diese hellenistischen Zeugnisse wegzuinterpretieren, weil sie dem römischen Kaiserkult widersprechen. Vgl. noch Firmic. Matern. *de errore rel.* 6, 4: Iuppiter, der König von Kreta, betrauert seinen Sohn Liber: *„pro tumulo exstruit templum ... Cretenses ... festos funeris dies statuerunt.*

[11] Communis opinio. Z. B. E. Beurlier *Culte impérial* (1891), 4; O. Hirschfeld *Kl. Sehr.* 471; Friedländer *Sittengesch.* III 149; Korneman *Klio* (1901) 97; Wissowa *Religion* 79. Etwas abweichend Arth. Strong *Apotheosis and after life* (1915) 62. Dagegen treffend Elter *Donarem pateras,* Bonn. Univ. Progr. z. 3. August 1907, 40, 42.

Manenverehrung[1] abzuleiten pflegt. Zu Ehren des *divus* werden sein Geburts- und Konsekrationstag gefeiert, wie man den Tag vermerkt als Romulus *non apparuit*[2], aber nicht sein Sterbedatum, das für den Entrafften nicht existiert. Die Fasti notieren am 20. August: *inferiae,* das ist Todesopfer für Augustus' adoptierten Sohn L. Caesar. Am Tage vordem werden keine gottesdienstlichen Handlungen vermerkt: es ist nur *dies tristissimus,* das Todesdatum Augustus selbst.[3]

Die römische Religion scheidet demgemäß haarscharf zwischen dem verewigten *divus* und dem toten Kaiser, dessen Leichenreste im Mausoleum beigesetzt sind. Während die Erinnerungsprägungen für die nicht apotheosierten Kaiser den vollen Titel *Imp. Caes. Aug. P. M.* usw. nennen[4], führen die Divi auf ihren Münzen nur den sakralen Namen. Die Grabsteine der kaiserlichen Mausoleen[5] erwähnen nie die Gotteswürde des Konsekrierten[6], die Denkmäler der *divi* verschmähen ihrerseits die irdischen Dignitäten zu nennen. Im grundsätzlichen Unterschied vom griechischen Herrscherkult bleibt darum das Grab und der Tempel getrennt. Traians Aschenurne wurde auf seinem Forum beigesetzt, aber nicht im *templum divi Traiani,* sondern in seiner Columna, die dem lebenden Dakersieger errichtet wurde, verborgen.[7] Der tote Kaiser ruht in seinem Grabmal, der ewige Divus, d. h. derselbe Kaiser, entrückt und verwan-

[1] G. Boissier *Religion romaine* I 115 f. Deubner in A. Bertholets *Lehrbuch d. Religionsgesch.* 471. Dagegen treffend Elter a. a. O. 40, 49; Jacobsen *Les Mânes* (1924) II 188.

[2] V. Commodi 2, 2.

[3] *CIL* I p. 247 (Fasti Antiates).

[4] Mattingly *JRS* XV 211. Die Ausnahmen machen nur die irregulären Prägungen des Bürgerkrieges des Jahres 68, die bisweilen Augustus' Kopf mit der Legende *Caesar divi f.* u. dgl. abbilden (H. Mattingly *Brit. Mus. Cat.* I CXCVII).

[5] Der einzige Unterschied ist der, daß die Grabsteine der konsekrierten im Dativ und nicht im Nominativ redigiert werden (vgl. O. Hirschfeld *Kl. Schr.* 467). Vgl. Dessau *ILS* 322, 346, 369, 401 mit 350—352, 383—385. Daraus folgt, daß L. Aelius Caesar *ib.* 329, dessen Geburtstag außerdem im Kalender des Philocalus noch im Jahre 354 als Feiertag verzeichnet wurde (*CIL* I 1, 301), tatsächlich apotheosiert wurde (vgl. Mommsen dazu 302 f.) (fehlt in der Liste der *divi* bei Beurlier 325 ff. Die Divinisation nicht erwähnt auch in *PIR Ceionii* 503). Anderseits zeigen diese Inschriften, daß die Inschrift Dess. 349, wo Faustina auf dem Grabstein „diva" heißt, welcher nur durch Cod. Einsidl. bekannt ist, vom mittelalterlichen Schreiber aus seiner Vorlage (vgl. J. B. Rossi *Inscr. urbis Romae* II 1, 14 u. 29) falsch abgeschrieben wurde. — H. Dessau, mit dem ich die Frage besprechen durfte, lehnt diese beiden Schlußfolgerungen ab.

[6] Mommsen *Ges. Schr.* IV 504: Ausnahmen, wie Traian, Faustina entstehen dadurch, daß die irdischen Titel erst nach der Konsekration dem *divus* beigelegt werden.

[7] Ps. Aurel. Vict. *Epit. de Caes.* 12, 11, O. Hirschfeld *Kl. Schr.* 465.

delt, lebt in seinem Tempel.[1] Diese beinahe unnatürliche Scheidung, die in der doppelten Bestattung ihren letzten Ausdruck findet, erklärt sich nur durch die Entrückungsidee. Hippolytos wurde in Troizen beigesetzt. Die Einwohner, diese vom Touristenbetrieb lebenden Graeculi der Kaiserzeit, zeigten aber das Grab nicht und wollten von ihm nichts wissen, weil, wie Pausanias[2] sagt, sie selbst an seine Entraffung in den Himmel glaubten. Denn das Grab und die Entrückung schließen einander aus.

7. DIE ENTSTEHUNG DER APORIE

Als Nero den Antrag, *divo Neroni* einen Tempel zu bauen, als böses Omen ablehnen zu müssen glaubte, handelte er schon im Banne der Entrückungsvorstellung. Der Antrag selbst wie des Commodus Versuch, als *Hercules Romanus* zu gelten, sowie vor allem der bei Lebzeiten eingesetzte staatliche Kultus des *divus Iulius* zeigen aber, daß auch in Rom zur Herrschervergötterung an sich andere Wege führen konnten als der der Entrückung. Wenn nur dieser eingeschlagen wurde, so lag das wohl, wie ich glaube — die Antwort wird in derartigen Fragen unvermeidlich subjektiv ausfallen — in der Eigenart der römischen Religion begründet.

Die Menschenvergötterung, mag sie in jedem einzelnen Falle verschiedentlich begründet sein, ruht religiös betrachtet entweder auf der Vorstellung der Erhebung zur Gottheit, die meistens erst mit dem Tode und als Folge der Gottessohnschaft eintritt, oder, wie es im Hellenismus die Regel war, auf der Idee, daß der Gott die Menschengestalt annimmt: *filius Maiae, patiens vocari Caesaris ultor.*

Das horazische Wort drückte aber für Rom nur die Überzeugung der privaten Devotion aus, die der Staatsreligion fremd bleibt. Streng ritualistisch, scharf zwischen dem *ius humanum* und dem *ius divinum* scheidend, kennt sie keinen anderen Verkehr zwischen Göttern und Menschen als in den festen Formen von *sacra, auspicia* und *prodigia.*[3] Die Partherin Musa[4] oder Augustus im Orient konnten als göttliche Epiphanien erscheinen, aber nicht Augustus in Rom. Es ist charakte-

[1] Macht der Consecrations-Aureus des Vespasianus (Cohen 148, Mattingly-Sydenham *Titus* 62 T. 3, 53) eine Ausnahme? Hier wird auf dem Revers eine Urne auf einem Cippus, der von zwei Lorbeerzweigen flankiert ist, dargestellt (Legende: *Ex SC.*). Ist die Vase als Graburne zu deuten?

[2] Paus. 2, 32, 1: *ἀποθανεῖν δὲ αὐτὸν οὐκ ἐθέλουσιν . . . οὐ δὲ τὸν τάφον ἀποφαίνουσιν εἰδότες, τὸν δὲ ἐν οὐρανῷ καλούμενον ἡνίοχον, τοῦτον εἶναι νομίζουσι ἐκεῖνον Ἱππόλυτον.* Vgl. Pfister *Der Reliquienkult* II 482.

[3] Cic. *de nat. deor.* 3, 2, 5 *cumque omnia populi romani religio in sacra et auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, siquid praedictionis causa ex portentis et monstris sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt.*

[4] Vgl. Zahn in *Anatolian studies* presented W. M. Ramsay (1923).

ristisch, daß ein derartiger Versuch, den er im Anfange seiner Laufbahn unternommen hatte, nicht etwa als Überhebung, sondern einfach als gottloser Mummenschanz verstanden wurde: *impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit, dum nova divorum coenat adulteria* — beginnen die auf diesen Fall verfaßten Spottverse.[1]

Die Göttlichkeit eines Lebenden ist aber schwerlich in einer anderen als der Epiphanie-Form faßbar und kultisch verwertbar. Sonst straft jede menschliche Schwäche, jeder Mückenstich, eine Wunde, wie es Alexander erfahren mußte[2], die Prätention Lüge. Alle die auf dem Caesarenthron sich für Götter ausgaben, traten somit als *θεοί ἐπιφανεῖς* auf: *tu modo mutata seu Iuppiter ipse figura, Caesar, ades seu quis superum sub imagine falsa mortalique lates — es enim deus* (Calpurn. Ecl. 4. 142). Nero war Apollo[3], Drusilla war für Caligula Panthea[4], er selbst trat als Iuppiter auf, Domitian glich dem Iuppiter[5], Commodus wollte Hercules sein[6], Aurelian erschien seinen Getreuen als *deus et dominus natus*[7], Hadrian nennt sich der olympische Zeus.[8] Es ist aber für den Konservatismus des römischen Staatskultus charakteristisch, daß alle diese Versuche, auch der eindringlichste des Commodus in den drei letzten Wochen des Jahres 191 und seines Lebens, die Gleichstellung des Kaisers mit einen bestimmten Gott durchzusetzen, in Rom keinen Boden gefunden hatten: dafür hatte die römische Religion einfach keinen Raum.[9]

Und so mußte man C. Iulius Caesar, nach einigem Tasten in der Richtung der Epiphanie[10], als eine eigene Gottheit, genannt *divus Iulius,*

---

[1] Suet. *Aug.* 70. Zur Datierung (im Jahre 40) Heinen *Klio* 1911, 140, 3; vgl. Serv. *Ecl.* 4, 10.

[2] Seneca *Suas.* I 5: Alexander, *cum se deum vellet videri et vulneratus esset, viso sanguine eius philosophus mirari se dixerat, quod non esset ἰχώρ, οἷός περ ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν.* Vgl. Aristobul fr. 47 Jacoby.

[3] Dio 61. 20, 5.

[4] Dio 59, 11, 3; Suet. *Calig.* 22, *Claud.* 9. Dessau *Gesch. d. Kaiserzeit* II 1, 129 f.

[5] Plin. *Paneg.* 52.

[6] Heer *Philolog. Suppl.* IX (1904) 130 ff. Rostovzeff *JRS.* XIII 91 ff.

[7] Zu diesen Münzen, die nur in Serdica geprägt wurden, und ihrer Bedeutung Kubitschek *Numism. Z.* 1915, 170 ff.

[8] Wilh. Weber *Unters. z. Gesch. Hadrians* (1907) 208.

[9] Auch Commodus war als staatlicher Gott noch nicht anerkannt. Seine Konsekration erfolgte erst durch S. Severus, *V. Commod.* 17, 11: *Severus . . . inter deos rettulit flamine addito quem ipse vivus sibi paraverat* zeigt das klar. Der offizielle Beiname des Commodus *Romanus Hercules* (Dio 82, 15, 5; Dessau *ILS* 400), den er für seine Taten im Amphitheater bei Lanuvium erhalten hat (Vita 8, 5), ist als Siegesname, wie Britannicus, zu werten, wie es der Biograph auch richtig tut (P. Riewald *de imperatorum cum dis comparatione* Diss. phil. Halens. XX 284).

[10] Caesars Statuen *iuxta simulacra* des Quirinus und Juppiter. Vgl. Heinen *Klio* 1911, 131.

anerkennen.[1] Es ist aber klar, daß, was bei einer wirklich divinen Natur wie Caesar noch erträglich wäre, weder der Gesinnung noch der Stellung in der Republik seines Nachfolgers entsprach.[2] Octavian wurde nicht zum Gotte, sondern nur zum „Augustus", — *ut scilicet iam tum dum colit terras ipso nomine et titulo consecraretur*[3] —, Tiberius stand der Selbstvergötterung völlig ablehnend gegenüber.[4] Diese ersten dreiviertel Jahrhunderte des Principats schufen also für die folgenden Generationen die maßgebende Tradition, den Lebenden nicht zu vergöttlichen.

Im römischen Kultsystem gab es aber an sich keinen Platz auch für die postume Erhebung zur Göttlichkeit: die Scheidewand zwischen den Himmlischen und Irdischen war unübersteigbar. Noch im Jahre 73 v. Chr. weigerten sich die Staatspächter, die den Tempeln der „unsterblichen Götter" zustehenden Privilegien auch dem oropischen Amphiaraos zuzubilligen. *Nostri quidem publicani, cum essent agri in Boeotia deorum immortalium excepti lege censoria, negabant immortales esse ullos, qui aliquando homines fuissent.*[5] Cicero, der das berichtet, lehnt aus demselben Grund den Kult des ermordeten Caesar ab (I Phil. 6, 13): *an me censetis PC., quod vos inviti secuti essent, decreturum fuisse, ut parentalia cum supplicationibus miscerentur? ut inexpiabiles religiones in rem publicam inducerentur? ut decernerentur supplicationes mortuo?* Es genügt, damit das inschriftlich erhaltene (Dittenb. *Syll.* 624) Gesetz von Megalopolis über die Divinisation des toten Philopoimen zu vergleichen, um zu fassen, wie weit voneinander der römische und der hellenistische Gedanke auf diesem Gebiete abwichen.

Auf Umwegen hatte aber die römische Religion doch einige Sterbliche als Götter anerkannt. Als die Römer von ihren italienischen Nachbarn und Rivalen Kulte eines Hercules oder Castor übernahmen, wußten sie weder noch kümmerten sie sich um die griechischen Mythologumena über diese Gestalten. Noch in ciceronischer Zeit nennt der Pontifex Maximus Scaevola, Schüler des Panaitios, selbst als Beispiel für die umstürzlerischen philosophischen Auffassungen die Behauptung von der Menschlichkeit jener Helden: *haec, inquit, non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem. Proditur enim ab doctis quod homines fuerint et humana conditione defecerint.*[6] Die griechische Bildung machte aber

[1] Dessau *Gesch. d. Kaiserzeit* I 355, 2 weist nach, daß die Vergötterung unter diesem Namen schon bei Lebzeiten erfolgte und daß Dios (44, 6, 4) Nachricht vom Kultnamen *Juppiter Julius* auf Verwechslung beruht.

[2] Vgl. Mommsen *RStR* II 757.

[3] Florus IV 32, 66.

[4] Über die Rolle des Tiberius in der Geschichte des Kaiserkultus Mommsen *Ges. Schr.* IV 269.

[5] Dittenberger *Syllog.* 747, Cic. *nat. deor.* 3, 49.

[6] Aug. *civ. Dei* 4, 27.

die verpönte Ansicht zum Allgemeingut der Römer. Cicero selbst, der sich im allgemeinen hütet, der Volksversammlung andere als konventionelle Religionslehren vorzutragen[1], sagt unbedenklich in der Sestiana (68, 143): *Herculis illius sanctissimi corpore ambusto vitam eius et virtutem immortalitas excepisse dicitur.*

Im 1. Jahrhundert v. Chr. verbreitete sich anderseits, unter dem Einfluß griechischer Vorstellungen, die Identifikation bestimmter Götter mit erhobenen Helden der Vorzeit: Romulus = Quirinus; Aeneas = Indiges Pater; Latinus = Iuppiter Latiaris.[2] Die ennianische Erhöhung des Romulus in den Himmel wurde dadurch aus poetischer Fiktion zum sakralen Faktum.

Allen diesen Helden, von Hercules bis Romulus, war es aber gemeinsam, daß sie, obwohl Menschen, auf übermenschliche Weise entrafft und eben darum zu Göttern wurden. Das Elogium des augusteischen Forums[3] sagt z. B. von Aeneas: *in bello Laurenti gesto non comparuit. Appelatusque est Indiges Pater et in deorum numerum relatus.*

Damit öffnete sich der Weg zur Apotheose, und zwar der einzige, wie Ciceros Beispiel zeigt. Denn der Philosoph, der sonst die Entrückungsvorstellung verwarf[4], vermochte anders als in dieser Form die, wenn auch private, Konsekration seiner Tochter Tullia weder sich noch anderen faßbar machen: *Fanum fieri volo, neque hoc mihi erui potest,* schreibt er an Atticus am 3. Mai 45, *sepulcri similitudinem effugere non tam propter poenam legis* (sc. *sumptuariae*) *studeo quam ut quam maxime adsequar ἀποθέωσιν.*[5] Der der Entrückung eigene Gegensatz zwischen dem Grab und der Göttlichkeit kommt also schon in diesem ersten Versuche der Konsekration in Rom zum Vorschein.

Augustus schließt sich absichtlich und folgerichtig an Romulus an[6], sein Weg in den Himmel ist derselbe, wie der des Romulus oder Hercules und der Dioscuren, *quos inter Augustus recumbens purpureo bibet ore nectar.* Während der Gedanke des persönlichen Fortlebens nach dem Tode dem augusteischen Zeitalter noch ziemlich fern und vor allem nur in unbestimmten Umrissen vorlag, wurde das zukünftige Los des Augustus, die durch Entraffung begründete Ewigkeit, den Zeitgenossen klar er-

---

[1] G. Boissier *Religion romaine* I 54. Vgl. Liv. 36, 30, 3: *ibi mortale corpus eius dei sit crematum.*

[2] Vgl. Preller *Römisch. Mythol.* I 94.

[3] *CIL* I 1, p. 189.

[4] Cic. *de rep.* 3, 28, 40 *neque enim natura pateretur, ut id quod esset e terra nisi in terra maneret.*

[5] *ad Attic.* 12, 36. Vgl. *ad Att.* 12, 18, 19; 41; 43; 15, 15, 3; 12, 37, 4 und dazu Elter a. a. O. 40, 5.

[6] Vgl. dazu zuletzt Kenneth Scott *Trans. Amer. phil. ass.* 1925.

kennbar: *tu letum optasti ... sed tibi debetur coelum te fulmine pollens accipiet cupidi regia magne Iovis.*[1]

8. POLITIK UND RELIGION

Der Kaiserkult war die Religion der politischen Übermacht. Dieses sein Wesen tritt in den Provinzen besonders klar hervor, wo die Roma und der Senat neben dem Monarchen verehrt wurde[2], und die Priester nicht nach dem Namen des Kaisers, sondern schlechterdings als *sacerdos Augusti* oder gar *ἱερεὺς τοῦ αὐτοκράτορος* bezeichnet zu werden pflegten.[3] Im allgemeinen wurde also nicht die Persönlichkeit, sondern die in ihr verkörperte übermenschliche Gewalt divinisiert. Und es ist in der Tat für die polytheistische Auffassung nur natürlich und allerorts verbreitet, daß auch die politische Macht, wenn sie wie die Naturkraft unheimlich und absolut auftritt, sie, die das Schicksal des Einzelnen, wie des Gemeinwesens lenkt und webt[4], vergöttlicht wird: *per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis frui,* rufen alexandrinische Schiffsleute Augustus zu (Sueton. Aug. 98).[5]

Die Kaiserreligion war darum auch in Rom in dem Augenblicke gegeben, als auch der Römer einen Herrn auf dem Nacken hatte, als die Zuschauer im Theater beim Worte eines Schauspielers *o dominum aequum et bonum* Augustus zujubelten.[6] Sie kam, wie auch unsere im allgemein caesarenfeindliche Überlieferung hervorhebt[7], vom Volke aus, wurde

---

[1] *Consol. ad Liviam* 219 f. (Augustus wünschte sich bekanntlich (Suet. *Claud.* 1) in der Lobrede für Drusus einen Heldentod.) Vgl. noch z. B. Dess. 137. Ovid. *Ex Pont.* 4, 9, 128. Es ist bezeichnend, daß man sogar Caesars Tod als Entrückung aufzufassen versuchte. Ovid. *Fast.* 3, 70: Vesta spricht: *ipsa virum rapui, simulacra nuda reliqui, quae cecidit ferro Caesaris umbra fuit.* Suet. *Iulius* 88 (vom *sidus Iulium*): *creditum est animam esse Caesaris in coelum recepti.* Augustus selbst (bei Plin. *h. n.* 2, 25) drückt sich anders aus: *eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam.*

[2] Z. B. *IGR* IV 1195: *Αὐτοκράτορι Νέρουᾳ ... καὶ συνκλήτῳ καὶ τῇ Ῥωμαίων ἡγεμονίᾳ ὁ Θυατειρηνῶν δῆμος ... καθιέρωσεν.* Noch unter Alex. Severus, als die Bedeutung des Senats zeitweilig erstarkt, verehrt man in Hermupolis Magna neben dem Kaiser und Mammea den „heiligen Senat" (P. Bad 89).

[3] Vgl. Geiger *de sacerdotibus augustorum,* Diss. phil. Halens. XXIII 15 ff. Er weist dabei nach, daß unter der Samtherrschaft der Priester *sacerdos Augustorum* hieß. Daß manche Kaiser an verschiedenen Orten daneben eigene Priester besaßen, versteht sich von selbst.

[4] Vgl. Sen. *de clem.* I 1, 2: *egone ex omnibus mortalibus placui electus sum, qui in terris deorum vice fungerer? ego vitae necisque genibus arbiter* etc.

[5] Wilamowitz hat das schön und treffend ausgeführt: „der Kaiser war Gott, weil er Kaiser war..., seine Person war der Träger der Allmacht des Reiches" usw. (Reden u. Vorträge [3](1913) 191).

[6] Suet. *Aug.* 53. [7] Dessau *Gesch. d. Kaiserzeit* I 354.

mehr von unten gefordert als von oben gefördert. Vergils erste Ecloge erklärt also ihren Sinn und Ursprung, macht verständlich, warum *cives Romani qui Thynissis negotiantur Augusto deo* weihten[1], viel natürlicher als moderne Versuche, sie, und nicht nur manche ihrer Symbole, aus dem hellenistischen Herrscherkult „herzuleiten“: ebensogut könnte man den Napoleonskult aus Byzanz erklären wollen.

Als Tityrus, der gewohnt ist, dem unsichtbaren Hüter seiner Herde Silvan zu opfern, plötzlich durch ein Wort aus der allgemeinen Katastrophe errettet wird, wie kann er den Retter anders als Gott preisen? *Deus nobis haec otia fecit.*

Für die Verbreitung und Fortpflanzung des Kaiserkultus, für die uns oft sonderbar anmutende allgemeine Bereitwilligkeit dazu, für jenes widerwärtige *ruere in servitium,* das einen Plinius nötigt, einen Traian als *Aeternitas* anzureden, war aber in erster Linie noch der Umstand maßgebend, der auch sonst[2] die Schicksale des Kaiserreiches bestimmend formierte: das Fehlen der Außenwelt. Man lebte in einer Welt, die mehr Götter als Menschen zählte[3], aber nur einen und unbeschränkten Herrscher der gesamten Oikumene besaß. Der *Custos totius imperii romani totiusque orbis terrarum praeses*[4] mußte dadurch so hoch über den Menschen stehend erscheinen, daß er an die Himmlischen heranreichte. Und es ist wohl kein Zufall, daß die erste göttergleiche Ehre[5] Caesars in Rom ihn auf der Erdkugel ruhend darstellte, also genau wie eine Generation vordem die Roma, den Fuß auf den Globus setzend, auf Münzen erscheint.[6] Auch Caesars Sohn wurden die ersten übermenschlichen Huldigungen in Rom nur nach Actium, als er gleichfalls zum Weltherrscher wurde, dargebracht.[7] Die Erdkugel ist seitdem ständiges Abzeichen der Macht des Kaisers auf den Bildern und Münzen.[8] Lucan sprach also mit tiefem Recht von der Schlacht bei Pharsalos, die die Weltherrschaft des Einen begründet hat: *cladis tamen huius habemus vindictam quantam terris dare numina fas est: bella pares superis facient civilia divos* (7, 455).

---

[1] *An. Ep.* 1912, 51.
[2] Das hat Dessau, a. a. O. II 1, 299 mit Recht hervorgehoben.
[3] Plin. *h. n.* 2, 7, 16; Petron. 4. [4] Dess. *ILS.* 140, 10.
[5] Dio Cass. 43, 14, 6. [6] *Cat. Brit. Mus.* I 3358 f. T. 43, 5.
[7] Vgl. Heinen *Klio* 1911, 143.
[8] Das Material bei A. Schlachter *Der Globus* (Stoicheia VIII 1927) 64 ff., der aber seltsamerweise das Symbol als Welt- und nicht Erdkugel verstehen will. Was schon dadurch ausgeschlossen wird, daß auch einige Provinzen und die Tellus mit dem Abzeichen erscheinen. Vgl. insbes. Traiansmünze Coh. 642: der Senat übergibt den Globus dem Kaiser. Auch die paar literarischen Zeugnisse (Amm. Marc. 21, 14, 1; 25, 10, 2, Suidas. s. v. Iustinian) deuten das Bild als Erdball.

Der politisch bedingte Trieb zur Divinisation des Herrschers, in dem Adulation und Devotion untrennbar miteinander vermengt waren, mußte in der römischen Staatsreligion, wie dargelegt ist, die Form des Entrückungsglaubens erhalten. Die Konsekration erfolgte also nur postum, und war somit für den Principat als Institution beinahe entbehrlich. Denn die postume Deification des Herrschers kann für einen legitimistischen Staat, wie etwa Japan, wichtig sein, wo die Gewalt durch göttliche Abstammung ihres Inhabers sanktioniert wird. Die Idee der Legitimität liegt aber dem Principat überhaupt fern[1], insbesondere die der religiösen Sanktion. Nicht als *divi filius*, sondern *consensu universorum* begründete Augustus seine Stellung im Staat und die *lex regia* beruft sich auf den Tiberius Caesar ebensogut als auf den *divus Augustus*, um die Gewalt Vespasians zu bestimmen.[2] Wie wenig endlich die Autorität des Kaisers psychologisch von der Göttlichkeit seiner Vorgänger abhing, zeigt drastisch die Art, wie ein Konsul und *flamen divi Titi*[3] selbst in einer offiziellen Rede unter Traian von den früheren Konsekrationen sprechen durfte, nur um die neueste in günstigeres Licht zu setzen: *dicavit caelo Tiberius Augustum sed ut maiestati crimen induceret, Claudium Nero, sed ut irrideret, Vespasianum Titus, Domitianus Titum, sed ille ut dei filius, hic ut frater videretur.* Auch Traian ist keineswegs als *divi Nervae filius* zur Herrschaft berechtigt, sondern eben als Traian, als Persönlichkeit; *castus et sanctus dis simillimus princeps.* Nervas Göttlichkeit ist umgekehrt eher ein Abglanz von Traians Herrlichkeit: *una eademque certissima divinitatis fides est bonus successor.*[4]

Der Widerspruch zwischen der auf die Verehrung des Lebenden eingestellten Kaiserreligion, wie sie sich auch in Rom in privater Devotion üppig entfaltete, und der postumen Vergöttlichung im römischen Staatskult führte aber dazu, daß die römische Konsekration als der letzte und höchste Lohn für die Taten des Princeps aufgefaßt wurde. Wie jene mythischen entrückten Helden *post ingentia facta deorum in templa recepti*, mußte auch der Caesar seine Vergöttlichung verdienen: *meruit inter divos referri*, so notiert noch Eutropius in seinem Abriß die Konsekrationen.[5] Die kultisch bedingte Umbildung des ursprünglich politischen Triebes wurde somit ethisch verstanden. Ob man dabei an die tatsächliche Entrückung des Helden glauben wollte, war gleichgültig[6], entschieden war, daß diese Ethisierung einerseits auch die Ge-

---

[1] Mommsen *RStR* II 758 f.. [2] Monum. Anc. c. 34. Dess. *ILS.* 244.

[3] *CIL.* V 5667.

[4] Plin. Paneg. 11 und schon Prop. 4, 6, 60: *divus Iulius* spricht nach Actium: *sum deus: est nostri sanguinis ista fides.*

[5] Eutrop. 9, 4; 9, 15; 10, 7.

[6] Vgl. Aurel. Vict. *Caes.* 33, 30 *principes atque optimi mortalium vitae decore . . . coelum adeunt, seu fama hominum dei celebrantur modo.*

bildeten mit dem Kaiserkult versöhnte, andererseits den Princeps band und zwang. Als Augustus einmal dem Tiberius seine durch Freigebigkeit entstandenen Geldverluste nennt, fügt er hinzu (Suet. Aug. 71): *sed hoc malo. Benignitas enim mea me ad coelestem gloriam efferet.* Wenn ein Tiberius von vornherein den Gedanken an die Divinisation ablehnte, wurde das also *ut animi degeneris* bewertet. *Optumos quippe mortalium altissima cupere; sic Herculem et Liberum apud Graecos, Quirinum apud nos deum numero additos: melius Augustus qui speraverit. Cetera principibus statim adesse: unum insatiabiliter paratum, prosperam sui memoriam: nam contemptu famae contemni virtutes.*

Die letzten Sätze in dieser für das Verständnis der Kaiserreligion ungemein bedeutenden Auslassung des Tacitus (Ann. 4, 38) zeigen aber schon eine andere und letzte Umdeutung der postumen Konsekration. Diesmal wieder ins Politische. Der senatorische Kreis faßte die vom Senat auszusprechende Deifikation als eine Art von Totengericht auf.[1] Eben darum empfand er, der sonst weder mit Schmeicheleien noch mit den nichtamtlichen göttergleichen Ehren sparte, als die letzte und unerträglichste Herausforderung die Versuche einiger Kaiser, ihre offizielle Anerkennung als römische Götter schon bei Lebzeiten durchzusetzen. Der jüngere Plinius, der ohne weiteres die bithynischen Christen, die Provinzialen, den Kaiserstatuen zu opfern nötigt, der gern an die freiwillige Stiftung des Traiansbildes auf dem Kapitol erinnert, entrüstet sich über Domitians Versuche, den Römern seine Verehrung aufzuzwingen. Und so wurde das Recht des Senats, nur nach eigener Wahl die überschwänglichste Adulation zu verleihen: einen Sterblichen den Unsterblichen einzureihen, zur letzten römischen Freiheit.

ZUSAMMENFASSUNG

Die sakrale Voraussetzung der Kaiserapotheose war das Wunder der Entrückung. Dieses wurde im I. Jahrh. durch Zeugen verbürgt, seit Traians Konsekration magisch bewirkt. Die Vergöttlichung des Kaisers erfolgte in der römischen Staatsreligion deswegen nur postum, was an sich dem Wesen des Kaiserkultus, dieser Vergöttlichung der übermenschlichen politischen Macht, widerspricht. Die Entrückung als Prämisse der Vergöttlichung wurde durch die Eigenart der römischen Religion gefordert, führte aber ihrerseits zur Ethisierung der Konsekrations-Vorstellungen. Die Eigenart der römischen Konsekration macht ihre Ableitung aus der hellenistischen Apotheose unmöglich

[1] Mommsen *RStR* II 818.

EXKURSUS

ZUM BESTATTUNGSZEREMONIELL BEIM FRANZÖSISCHEN HOFE

Merkwürdige Ähnlichkeit mit den römischen Konsekrationsriten bieten die Bestattungsbräuche des französischen Hofes im 16. und 17. Jahrhundert, welche dann in einigen anderen Staaten (Venedig, Preußen) nachgeahmt wurden.[1] Im Laufe der üblichen christlichen Leichenfeierlichkeiten[2] erscheint dabei zweimal das Scheinbild des Verstorbenen, das mit Hilfe von dessen Totenmaske hergestellt wurde: *l'effigie faicte apres le vif et naturel.* Zuerst geschieht es bei der Leichenausstellung. Während der Körper selbst im Sarg eingeschlossen im Nebenraum oder unter dem Paradebett ruht, wird auf diesem Bette im prachtvoll dekorierten *salle d'honneur* die Wachspuppe im vollen Ornat des Lebenden einige Tage ausgestellt, *pour estre veue d'un chacun.* Während dieser Zeit wird aber die Puppe als Lebendiger behandelt: *le dict feu sieur Roy, près de son corps et effigie, estoit ordinairement servi de viandes sur la table ... et l'ordre gardé tout ainsi que si le dict seigneur roy* (Heinrich II.) *eust esté vivant.* Dann dekoriert man an einem Tage den Saal mit Trauerschmuck, schafft das Scheinbild weg, stellt den Sarg in die Mitte und der König vollzieht die Einsegnung des Sarges mit Weihwasser: das ist der Höhepunkt des ersten Abschnittes der Feierlichkeiten. Nach einigen Tagen erfolgt die Leichenübertragung nach Notre Dame und Saint-Denis. In dieser Prozession nimmt die Puppe wieder den ersten Platz ein, sie liegt auf dem Sarg und verdeckt ihn oder wird auf Händen getragen, während man den Sarg auf einen Wagen führt, und alle gebührenden Ehren werden in der Prozession dem Bilde als dem Toten erwiesen. Auch in der Kirche spielt das Bild die Rolle des Körpers weiter und wird erst bei der Beisetzung weggeschafft.[3]

Diese zweifache Verwendung der Puppe erklärt sich folgendermaßen. Im Mittelalter war es üblich, die Leiche im offenen Sarg zur Kirche sowie zur letzten Stätte zu tragen. Wenn nun, wie es bei den hochadeligen Bestattungen üblich war, eine mehrtägige Leichenaufstellung vorgenommen wurde und die Verwesung drohte, zeigte man in der Prozession anstatt der Leiche die nachgeahmte Puppe. In einem Testament vom Jahre 1415 wird drastisch verfügt, wenn *mon corps ne se povoit garder sans trop puer si en soit faicte seulement représentacion.*[4] Beim englischen Hofe war diese Vertretung des Körpers durch die Puppe schon früh üblich; sie ist im Jahre 1327 zuerst bezeugt.[5] Die französischen Könige folgten dagegen noch lange dem alten Usus. Ein Augen-

---

[1] Vgl. im allgemeinen E. Benkard *Das ewige Antlitz* (1927).

[2] Genaue zeitgenössische Beschreibung: Jean du Tillet *Recueil des Roys de France* P. 1590 244 ff. Außerdem habe ich folgende offizielle Beschreibungen von den Feierlichkeiten eingesehen: für Karl VIII. † 1494 (Th. Godefroy *Le ceremonial de France* 1619), Herzog Bourbon † 1503 (Godefroy), Königin Anna † 1513 (Godefroy), Ludwig XII. † 1515 (L. Cimber *Archives curieuses de l'histoire de France* I Sér. II 63 ff.), Franz I. † 1547 (Godefroy), Heinrich II. † 1559 (Cimber III 307), Herzog Anjou † 1584 (Godefroy). Die französischen Zitate im Texte stammen, wenn nicht anderes vermerkt wird, aus diesen sich meistens wiederholenden Berichten.

[3] Sie wurde dann in S. Denis aufbewahrt, Schlosser *Jahrb. Kaiserl. Kunstsammlung* 29, 203 u. 210.

[4] Laborde *Notice de émaux* II (1853) 484.

[5] Hope *Archaelogia* 69 (1907) 521.

zeuge[1] beobachtete bei der Beerdigung Philipps d. Schönen († 1314): *facies vero ac manus eius erant penitus discopertae et mirabiliter alteratae.* Erst im Jahre 1422, wie es scheint[2], wurde das Zeremoniell verändert.

Karl VI. nämlich, Gefangener der Engländer, mußte drei Wochen auf sein Leichenbegängnis warten. Da die alten Bräuche, teilt unser zeitgenössischer Berichterstatter[3] mit, damals ziemlich vergessen waren, führte man ein neues Zeremonial ein.[4] Der Sarg wurde mit Stoff ganz verhüllt, *mais sur toutes les choses fit mise l'image du Roy la plus propice qu'on la pouvait faiere à la semblance du roy,* im königlichen Ornat, wie man sonst die Leiche zu bekleiden wußte.

Wie im Falle Traians hatten also Zeitumstände zur dauernden Veränderung der Bräuche geführt. Die Totenmaske wurde seitdem stets von verstorbenen Mitgliedern des Königshauses aufgenommen, *pour servier a l'entree de Paris.*[5]

Bei der Leichenaufstellung blieb dagegen einstweilen alles beim alten, d. h. aufgebahrt wurde der Körper nebst allen Insignien. So noch beim Tode Ludwigs XII. († 1515), der einbalsamiert wurde, *mis en ung coffre, le visage et mains decouverts . . . et chacun qui le vouloit voir, le venoit en la forme et estat royal que dessus.*

Die Puppe ersetzt die Leiche bei der Kollokation erst bei der Bestattung Franz I. († 1547).[6] Der Grund war vielleicht der, daß diesmal der Körper nicht weniger als sieben Wochen aufgestellt wurde. Das erklärt aber nicht die hier zum ersten Male eingeführte angebliche Lebendigmachung des Scheinbildes. Irgendeinen Sinn dabei zu finden, vermag ich nicht; die Vorstellungen werden vielmehr vermengt: nach der imaginären Mahlzeit sprach man das Dankgebet, zugleich aber das de profundis und zelebrierte Requieme u. dgl. Die Zeremonie erscheint als ein offenbarer Einschub, und die Vorstellung der Belebung spielt weiter keine Rolle. Es liegt hier also m. E. einfach eine in der Mitte des 16. Jahrhunderts eingeführte, ungeschickte und inhaltslose Nachahmung der Riten der kaiserlichen Apotheose vor. Wer sich erinnert, wie die Menschen der französischen Renaissance auf die antiken Zitate und Beispiele erpicht waren, wie Franz I. seine Infanterie Legionen nennt, und wie diese Nachahmung in die französische Großmachtpolitik hineinpaßte, wird wohl diese Erklärung für plausibel finden. Daß ein guter deutscher Gelehrter der Zeit, J. Kirchmann darauf hereingefallen war[7], die eine Generation vor ihm entstandene Sitte als Rest der römischen Riten zu betrachten, zeigt nur, daß der französische Hof das von ihm gesteckte Propagandaziel erreicht hat.

Der französische Brauch wurde seltsam beim preußischen Hofe verändert.[8] Von der Puppe hören wir nichts Bestimmtes, aufgestellt wurde vielmehr der

[1] *Bibl. École des Chartes* 1897 10 ff.

[2] So auch C. Leber in seiner *Collection des dissertations relatifs à l'histoire de France* P. 1826, XI 46.

[3] Bei C. Leber a. a. O. XIX 208 ff.

[4] *Pour ce qu'on ne peut promptement faire l'obseque.*

[5] Die Rechnung für die Bestattungskosten Karl VII † 1461 bei Leber XIX 243. *L'effigie* wurde schon im Jahre 1435 bei Bestattung der Königin Isabella verwendet, du Tillet 249.

[6] Oder im Jahre 1526 bei Beisetzung der Königin Claude (die Beschreibung der Feierlichkeiten, damals als Broschüre veröffentlicht, ist mir leider unzugänglich geblieben).

[7] *De funeribus Romanorum* Lib. IV c. 13.

[8] Benkard XXX ff.

Paradesarg, wohl ohne Inhalt, nur in einem anderen Zimmer stand „des Höchstseligen Königs Bildnis in Wachs poussiert". Auf jeden Fall wurde bei der Bestattung Friedrich Wilhelms I. († 1740) und Friedrichs II. († 1786) zunächst die Leiche ohne besondere Feierlichkeiten beigesetzt, dann, einige Wochen später, erfolgte das „solennele Leichen-Begängnis" des Paradesarges. Den Sinn, Zweck und Ursprung der Zeremonie kann ich nicht angeben, die Berichte stimmen im Wichtigsten nicht überein. Nach dem Reglement der Trauerfeierlichkeiten für Friedrich d. Großen folgt sogar, daß der zweite Leichenzug auch dem Körper galt.[1] Auf jeden Fall wurde der Paradesarg noch an demselben Tage aus der Gruft ausgehoben und für den nächsten Fall aufbewahrt.[2] Man war in Potsdam im Tode wie im Leben sparsam.

---

[1] *Reglement zu dem Leichenbegängnisse Friedrichs II.* § 2: einige Tage vor dem Leichenbegängnis wird die königliche Leiche in einem Paradesarg . . zu sehen erlaubt. § 35: die Leiche wird nach der Gruft getragen, § 37: der Sarg wird in die Gruft geschoben.

[2] Siehe den amtlichen Bericht bei F. Laske *Die Trauerfeierlichkeiten für Friedrich d. Großen* 1912, 39. Laske behauptet, daß die Zeremonien am (leeren) Sarge wegen der heißen Witterung ausgeführt wurden.

PERSONA

VON *FRANZ ALTHEIM* IN FRANKFURT A. M.

MIT EINER TAFEL

I.

Die Etymologie von latein. *persona* ist dadurch auf eine ganz neue Grundlage gestellt worden, daß E. Deecke[1] und unabhängig von ihm F. Skutsch[2] seinen Ursprung außerhalb des Lateinischen haben nachweisen können. Sie brachten die römische Bezeichnung der Theatermaske in Zusammenhang mit einem etruskischen Worte *φersu*, das sich in einem Cornetaner Grab (Tomba degli auguri) zweimal der Darstellung einer maskierten Gestalt beigeschrieben findet und das ihnen dementsprechend gleichfalls die Maske zu bezeichnen schien. Diese Kombination hat dann bald darauf P. Friedländer in einem kürzeren Aufsatz[3] eingehender zu begründen versucht und es zugleich unternommen, aus ihr Schlüsse auf die älteste Geschichte des szenischen Spiels auf italischem Boden zu ziehen. Mit dem Erfolg, daß hier zum ersten Male die Bedeutung Etruriens und der etruskischen Kultur für die Geschichte des Bühnenwesens, zumal in Rom selbst, erkannt und eine genauere Bestimmung wenigstens versucht worden ist.

Friedländers Ergebnisse lassen sich etwa in folgende Hauptpunkte zusammenfassen:

1. Wie seine Vorgänger, so nimmt auch er einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen etrusk. *φersu* und latein. *persona* an. Mit Recht jedoch verwirft er die von Skutsch aufgestellte Entwicklungsreihe, die das lateinische Wort als Rückbildung aus einem Verbum **persōnare* (etrusk. *φersu* > latein. **persō* — **persōnāre* — *persōnātus* — *persōna*) zu begreifen sucht und weist demgegenüber auf die Möglichkeit hin, daß *φersu* nicht die einzige etruskische Form gewesen sei, daß es vielmehr bereits dort daneben auch Bildungen mit einem *n*-Suffix gegeben haben könne. Auf eine solche müsse dann aber latein. *persona* unmittelbar zurückgeführt werden.

---

[1] *Etrusk. Forsch. u. Stud.* 6, 47.

[2] *Arch. f. latein. Lexik.* 15, 145; RE 6, 775.

[3] *Glotta* 2, 164f.

2. Als ein einleuchtendes Ergebnis erscheint Friedländer fernerhin der Zusammenhang zwischen latein. *persona* und griech. *πρόσωπον*. Die römische Theatermaske müsse nun einmal letzten Endes von der griechischen herstammen, zudem sei eine gewisse Übereinstimmung in der lautlichen Gestalt beider Wörter gegeben, und die an sich daneben vorhandenen Abweichungen entzögen sich als bei einem Lehnworte der rationalen Erklärung.

3. Da nun der Zusammenhang zwischen etrusk. *φersu* und latein. *persona* außer Zweifel stehe, so müsse auch jenes auf griech. *πρόσωπον* zurückgeführt werden. Und zwar spreche alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Wort und Gegenstand zunächst zu den Etruskern und erst von dort nach Rom gekommen sei. Wenn die uns erhaltene Überlieferung demgegenüber die campanisch-oskische Atellane für die Einführung der Maske verantwortlich zu machen scheine, so bedeute dies noch keinen entscheidenden Grund dagegen — sei es nun, daß damit eine zweite, gleichzeitige Herkunftsmöglichkeit noch keineswegs ausgeschlossen werde, sei es, daß sich bei der Atellane auch sonst etruskischer Einfluß erkennen lasse und sie insofern in der Tat vielleicht als die gesuchte Vermittlerin jenes ursprünglich griechischen Kulturgutes in Anspruch genommen werden könne.

Die geschichtliche Tragweite dessen, was hier — freilich mehr geahnt als eigentlich bewiesen wurde, bringt es mit sich, daß die Untersuchung Friedländers auch heute noch die Grundlage bedeutet, von der jeder Versuch, das gesamte Problem erneut zu durchdenken, seinen Ausgang nehmen muß.[1] Hier wird uns vorerst — ganz kurz — die Prüfung der beiden ersten Punkte zu beschäftigen haben; auf den eigentlich entscheidenden dritten hoffen wir weiter unten in größerem Zusammenhange zurückzukommen.

Wie steht es zunächst mit der Anschauung, daß dem lateinischen wie dem etruskischen Worte ein griech. *πρόσωπον* gleichermaßen zugrunde liege? — Die Behauptung, daß *persona* als Fremdwort einer rationalen Erklärung und Ableitung seines lautlichen Bestandes entzogen sei, hat als methodischer Gesichtspunkt — sicherlich mit Recht — entschiedenen Widerspruch herausgefordert.[2] Scheint doch in diesem Verzicht geradezu das Eingeständnis zu liegen, daß eine solche Erklärung in unserem Falle nicht gegeben werden könne — womit denn freilich die Herleitung aus dem Griechischen alles andere als erwiesen wäre. Aber auch, was etrusk. *φersu* angeht, so unterliegt diese Herleitung einem nicht leicht zu nehmenden Bedenken. Gewiß ist der Wandel der

[1] [Korrekturnote: Die Ausführungen G. Devotos *Studi Etruschi* 2, 309 f. lagen mir bei Abschluß des Manuskripts noch nicht vor.]

[2] E. Lattes *Glotta* 2, 270.

Tenuis zur Aspirata genugsam belegt (*Περσεύς* > etrusk. *φerse* neben *perse*; *Περσεφόνεια* > etrusk. *φersipnai*); gewiß auch läßt sich der *e*-Vokal der ersten Silbe als Synkopierung und nachträgliche Anaptyxe (*πρόσωπον* > **φrsu* > *φersu*) deuten. Der gänzliche Schwund der dritten Silbe des griechischen Wortes jedoch bleibt zugestandenermaßen ohne jede Analogie. Vielmehr muß gerade das von Friedländer als Beleg für Vokalsynkopierung herangezogene Beispiel, etrusk. *aϑrpa* = *Ἄτροπος*, die Unmöglichkeit jener anderen Behauptung vor Augen stellen.

Dieses negative Ergebnis bestätigt sich, wenn wir nunmehr umgekehrt danach fragen, ob wir denn gezwungen sind, nach einer Deutung aus dem Griechischen heraus zu suchen, ob nicht, was doch näher läge, das Etruskische selbst eine Handhabe zu bieten vermag. In der Tat scheint es für ein etrusk. *φersu* innerhalb der eigenen Sprache genügend Parallelen zu geben. Man braucht sich nur an eine bekannte Gruppe etruskischer Gentilizien zu erinnern[1], die, jeweils vermittelst verschiedener Formantien gebildet, doch stets den gleichen Stamm — den Stamm auch unseres Wortes — enthalten: *Persius, Persinius, Persanius*; ferner gehört hierher auch, mit einer im Etruskischen verbreiteten Vokalanaptyxe gebildet, der Name der Stadt *Perusia* mitsamt seinen Derivaten *Perusinum*, *Perusilla, Perusinia.* In diesem Zusammenhang wäre also möglicherweise unser etrusk. *φersu* einzuordnen (wobei wir die später zu erörternde Frage der Bedeutung vorerst noch außer acht lassen). Ja, ein Gentiliz wie *Personius*, etrusk. etwa **persunie* oder auch **φersunie*, würde geradezu als eine Weiterbildung von *φersu*, vermittelst des bekannten Suffixes *-nie*, aufzufassen sein.[2]

Mit dieser letzten Erwägung sind wir bereits bei dem zweiten Punkt angelangt, wo wir gegen Friedländers Auffassung Stellung nehmen müssen, der Frage der Suffixbildung. Er hat sich für das Vorkommen einer etruskischen *n*-Weiterbildung von *φersu* auf Fälle wie etrusk. *aplu: apluni aplunai, aχu: aχunai, trepu: trepunia* berufen. Indessen, diese „Femininbildungen zu maskulinen *u*-Stämmen“ zeigen nur, daß wir von da aus allenfalls auf eine Form **personia* kämen, nicht jedoch auf unser *persona.* Führt doch etrusk. *apluni*, *aplunai* immer nur auf ein etrusk.-latein. *Apolonia, Aplonia, aχunai* auf ein *Aconia*, *trepunia* auf *Trebonia*, niemals jedoch auf eine feminine *-na*-Form.

Auch hinsichtlich der Suffixbildung also vermag Friedländers Auffassung nicht zu befriedigen. Wir sind damit gezwungen, uns nach einer anderen Erklärung umzutun, und da ist an erster Stelle einer kurzen

---

[1] W. Schulze *ZGLEN* 207.

[2] Ebenso ist von dem Namen des etruskischen Totengottes *Mantus* (Stamm *Mantu-*) ein Gentiliz *Mantonius* abgeleitet. Vgl. W. Schulze *ZGLEN* 274.

Bemerkung P. Kretschmers zu gedenken.[1] Er stellt *persona* zu denjenigen Worten, die, aus einer Fremdsprache übernommen im Lateinischen dann durch ein eigensprachliches Suffix weitergebildet wurden, weil sie sich nicht ohne weiteres in das lateinische Formensystem einfügen ließen. Ähnlich verhalte sich latein. *Latona* zu griech. *Λατώ*, wo ganz deutlich das Fehlen entsprechender Femininbildungen innerhalb des Lateinischen zu suffixaler Erweiterung geführt hat.[2]

Indessen, beide Fälle sind doch in einem wichtigen Punkte verschieden. Ein griechisches Femininum *Λατώ*, das zwecks besserer Einfügung in das lateinische Formensystem zu einem Femininum *Lātō-na* geworden ist, vermag unserem Falle nicht schlechthin gleichgesetzt zu werden, wo sich doch ein etruskisches Maskulinum *φersu,* das sich als solches (**persō, -ōnis* mask.) durchaus innerhalb des Lateinischen hätte einordnen lassen, gleichwohl in ein Femininum *persō-na* gewandelt hat. Sehr viel besser lassen sich da zwei andere Bildungen heranziehen, wo ebenfalls neben einem Maskulinum ein vermittelst des Suffixes *-na* gebildetes Femininum steht. Wir meinen:

1. Latein. *lanter-na,* dessen erster Bestandteil auf griech. *λαμπτήρ* zurückgeht. Bemerkenswert ist hier eine gewisse Abwandlung der Bedeutung, insofern das Maskulinum *λαμπτήρ* ursprünglich eine Art Kandelaber oder großes Feuerbecken bezeichnet, das neben dem Leuchten zugleich auch dem Wärmen dient (Od. 19, 63 f.; Eusthat. 1848, 28), während mit dem Femininum *lanterna* nur die kleinere Lampe oder Laterne gemeint ist.[3]

2. Latein. *lacū-na* zu *lacus* mask. Hier handelt es sich zwar nicht um ein aus einer anderen Sprache übernommenes Wort, gleichwohl aber läßt sich der Fall heranziehen, weil auch da das zugrundeliegende Maskulinum vorzüglich das Größere bedeutet: den „See", ursprünglich jede Vertiefung überhaupt, also auch „Trog, Zuber, Kufe", während das Femininum *lacuna* den „Teich" oder „Weiher" einerseits, dann aber auch jedes Loch oder die „Lücke" bezeichnet, und zwar immer von kleinerem Ausmaße: Ovid gebraucht das Wort einmal für das Grübchen auf der Wange (Ars amat. 283).

Hier wäre also *persona* sehr wohl anzuschließen. Abgeleitet von einem etruskischen Maskulinum *φersu* könnte es die gleiche Grundbedeutung gewahrt haben, freilich mit der besonderen Vorstellung des Kleineren.

---

[1] *Einleitg. i. d. Altertumswiss.* I[3] 6, 49.

[2] Vielleicht nach dem Vorbilde von *Bellōna*; vgl. M. Leumann in Stolz-Schmalz *Latein. Gramm.*[5] 223.

[3] Über das Femininum in der Bedeutung des Kleineren vgl. J. Wackernagel *Vorlesungen über Syntax* 2, 39 sowie die von ihm zitierte Stelle in J. Grimms *Deutscher Grammatik* 3, 359 f.

Wenn also *φersu* die „Maske“ bedeutete, so wäre *persona* die „kleine Maske“. Aber besitzt denn das etruskische Wort wirklich diese Bedeutung? Man hat dies bisher ohne weiteres angenommen. Aber vielleicht wird es sich empfehlen, den gesamten Fragenkomplex, der damit zusammenhängt, erneut vorzunehmen, sei es auch nur, um hier und dort die Linien schärfer zu ziehen.

II.

Unseren Ausgangspunkt wird notwendig das Fresko der Tomba degli auguri bilden müssen, wo sich das Wort *φersu*, wie wir S. 35 sahen, einer bestimmten Figur, und zwar zweimal, beigeschrieben findet.

Zunächst eine kurze Beschreibung.[1] Es handelt sich da um drei Gruppen, die in ihren Funktionen deutlich geschieden nebeneinanderstehen. Zunächst in der Mitte ein Ringerpaar; dann links davon eine männliche Gestalt, die eine Art von *lituus* in der Hand hält, offenbar der Kampfrichter; hinter ihm ein Begleiter mit zwei kleiner gebildeten Dienern. Endlich ganz rechts eben unser *φersu*, mit einem kurzen Chiton bekleidet[2], das Gesicht mit einer dunklen Maske bedeckt und auf dem Kopf einen kegelförmigen Hut, der durch abwechselnd helle und dunkle Streifen verziert ist. Daneben ein nur mit einem Schurz bekleideter Mann, gegen den ein Hund oder hundeartiges Raubtier (etwa ein Wolf) mit den Vorderpfoten anspringt, um ihn mit seinen Bissen zu zerfleischen. Bereits aus einer Wunde blutend, sucht sich der Angegriffene mit einer Keule oder einer keulenartigen Waffe der Bestie zu erwehren, wobei er in seiner Verteidigung — offenbar absichtlich — dadurch behindert ist, daß ihm Kopf und Augen von einem übergebundenen Tuch verhüllt sind. Beide, der Mann sowohl wie das Tier, sind an einer längeren Leine oder einem Seil festgebunden, dessen anderes Ende der *φersu* in den Händen hält.

Suchen wir den Vorgang genauer zu verstehen. — Soviel dürfte bereits klar sein, daß es sich um einen absichtlich herbeigeführten Zweikampf zwischen Mann und Tier handelt, eine grausame Schaustellung also, bei der der *φersu* als eine Art von Aufseher oder Leiter dafür Sorge zu tragen hat, ein Entweichen eines oder beider Gegner zu verhindern. Indessen, damit ist nur ein allgemeiner Umriß gegeben. Man wird gut daran tun, bevor man sich in weiteren Vermutungen ergeht, zunächst einmal das Fresko als Ganzes in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Es gehört, wie man bereits gesehen hat[3], zu einer

---

[1] *Mon. dell.' Inst.* XI tav. 25; F. Weege *Etruskische Malerei* Taf. 93—94. Hier Tafel I (oberer Teil).

[2] Auf die Besonderheiten des Kleidungsstückes werden wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

[3] L. Malten *Röm. Mitt.* 38/39, 317 f.

Gruppe etruskischer Grabkammern, deren Wände durchgängig mit Darstellungen von Leichenspielen geschmückt sind. So zeigt etwa die bekannte Tomba Stackelberg in Corneto[1] an ihrer Rückwand Faustkämpfer, Springer und Reiter unter Aufsicht eines bärtigen Mannes; die rechte Seitenwand Vorbereitungen zur Wettfahrt sowie die Zuschauer auf der Tribüne; die linke den Diskuswurf, die Pyrrhiche, Flötenspieler und das Pankration. Ähnlich auch in Chiusi die Tomba Casuccini[2] oder die Tomba Deposito de' Dei[3], um nur diese zu nennen. Die Tomba di letto funebre[4] in Corneto gibt überdies die Kline, die für den Toten bestimmt ist; vor ihr werden Diskuswurf, Ringkampf, Waffenlauf und Tanz aufgeführt. — All dies paßt zu unserer Darstellung und bestätigt, daß es sich hier offenbar ebenfalls um ein Leichenspiel und damit um ein Spiel oder Kampfspiel überhaupt handelt.

Dieses erste Ergebnis läßt sich indessen für unseren besonderen Gegenstand, die Gruppe des *φersu*, schärfer noch fassen. Schon längst hat man die Vermutung geäußert, daß hier etwas den späteren römischen Tierkämpfen Vergleichbares vorliege[5] — wie wir glauben: mit gutem Grunde. Bedenkt man nämlich, daß sich aus Etrurien, und zwar insbesondere aus den etruskischen Leichenspielen, ein so grausamer Brauch wie der römische Gladiatorenkampf herleiten läßt[6], so wird man zum wenigsten die Möglichkeit offen lassen müssen, daß auch der nicht minder grausame Tierkampf, bei dem ursprünglich nur Kriegsgefangene und Überläufer[7], später aber auch Vertreter jeder Art gegen wilde Tiere auftreten mußten, sich aus Etrurien herleite und daß ein solcher Vorgang in unserem Falle wiedergegeben sei. Die Übereinstimmung geht jedoch noch weiter. In Rom vollzog sich die Exekution des *bestiis obici* gewönlich in der Art, daß die Delinquenten wehrlos in die Arena geführt, gelegentlich sogar an einen Pfahl angebunden wurden.[8] Freilich sollte damit ein Kampf keineswegs ausgeschlossen, sondern nur erschwert werden, wie denn die Begnadigung eines besonders tapferen und kräftigen Überlebenden wenigstens in Einzelfällen möglich war.[9] Vergleicht man nun demgegenüber unsere Darstellung, so wird man die Deutung, daß hier eine solche Exekution gemeint sei, daß es sich also um einen Gefangenen oder Verurteilten handelt, der als solcher absichtlich ungenügend

---

[1] F. Weege *Etruskische Malerei* Beil. II.
[2] F. Weege l. c. Taf. 97. [3] L. Malten l. c. 320, Abb. 8.
[4] F. Weege l. c. Taf. 23—26.
[5] O. Keek *Annali dell 'Inst.* 1881, 16f.; vgl. L. Malten l. c. 318.
[6] Zuletzt L. Malten l. c. 328f.; C. Weickert *München. Jahrb. der bild. Kunst N. F.* 2, 23f.
[7] Th. Mommsen *Römisches Strafrecht* 926 Anm. 1.
[8] Th. Mommsen l. c. 927 Anm. 5. [9] Th. Mommsen l. c. 926 Anm. 4.

bewaffnet und in seiner Bewegungsfreiheit gehindert ist, wohl kaum noch abweisen können.

Ein ganz besonderes Interesse darf naturgemäß die als *φersu* bezeichnete Figur selbst beanspruchen. Und zwar sind es außer der später noch zu besprechenden Maske die Eigenheiten der Kleidung, die zuerst ins Auge fallen müssen: der spitze, gestreifte Hut und vor allem der kurze, die Oberschenkel knapp berührende Chiton. Sehen wir nämlich genauer zu[1], so entdecken wir, daß über diesen dunkelbraunen, mit Fransen an den Ärmeln und am unteren Saume verzierten Chiton ein schwarzes, etwas kürzeres und knapp anliegendes Kleidungsstück gezogen ist, das seinerseits wiederum eine Verzierung von unregelmäßig geformten weißen Flecken oder aufgesetzten Lappen besitzt.[2] Daß es sich dabei um eine Besonderheit handelt, zeigt eine ähnliche Gestalt in einem anderen Grabe von Corneto, der Tomba del pulcinella.[3] Da begegnet ganz das gleiche Kostüm: auch da der mit abwechselnd dunklen und hellen Streifen geschmückte spitze Hut, auch da eine Maske (wie sich noch mit Sicherheit erkennen läßt[4]), sowie der auf die so seltsame Weise verzierte Rock, freilich in etwas veränderter Form. Er setzt sich hier aus quadratischen Lappen zusammen, die schachbrettartig aneinandergenäht sind. Eben dieser Umstand aber zeigt, um was eigentlich es sich hier handelt.

Wir kennen aus dem späteren Mimus[5] das Gewand des Possenreißers, das aus verschiedenfarbigen Lappen zusammengeflickt war, den *centunculus* (Apul. Apol. 13). Der Träger der Rolle hieß nach dieser seiner Tracht *penniculus* und entsprach somit dem Pulcinella der Commedia dell' arte oder auch dem Arlecchino. Daß dieses Kostüm bereits älter war als der Mimus der Kaiserzeit, zeigt, wie man richtig gesehen hat, der Titel *Pannuceati*, der für ein Stück des Pomponius überliefert ist (fr. 87—98 Ribb.); die vorgeschlagene Übersetzung als die „Harlequine" oder die „Pulcinellen" dürfte wohl das Rechte treffen. Wir kommen somit für den geflickten oder gemusterten Rock des komischen Schauspielers

---

[1] Zur Feststellung solcher Einzelheiten eignet sich die Zeichnung in den *Mon. dell' Inst.* XI 25 besser als die Photographien Weeges.

[2] Ohne den Überrock, lediglich mit dem dunkelbraunen Chiton bekleidet, erscheint der *φersu* noch einmal an der gegenüberliegenden Wand des Grabes, ausdrücklich als solcher bezeichnet (*Mon. dell' Inst.* XI tav. 25 unten und F. Weege l. c. Taf. 95, hier Tafel I unterer Teil). Er strebt in eiligem Laufe nach rechts, wobei er sich nach der andern Seite umblickt. Dort eine sehr zerstörte Gruppe nackter Faustkämpfer mit Flötenspieler, dahinter eine gleichfalls nackte, laufende Figur, die den *φersu* an der Gruppe der Faustkämpfer vorbei zu verfolgen scheint. Die Bedeutung bleibt unklar; Vermutungen bei O. Keck l. c. 21 und P. Ducati *Arte etrusca* 57f.

[3] F. Weege l. c. Taf. 90; P. Ducati l. c. 59.

[4] Vgl. O. Keck l. c. 18.

[5] Zum folgenden A. Dieterich *Pulcinella* 145f.

bereits auf die Atellane, deren erster literarischer Vertreter Pomponius ja gewesen ist. Und diese Tracht dann auf einer etruskischen Darstellung wiederzufinden, muß von einem ganz besonderen Interesse sein. Man bedenke doch, daß die Fresken der Tomba degli auguri nicht wohl über die Mitte des 6. Jahrhunderts herabgerückt werden können, daß die Tomba del pulcinella wohl jünger ist, aber gleichwohl noch in dasselbe Jahrhundert fällt.[1] Beide Darstellungen sind demnach älter als alles, was wir von der Atellane wissen und besitzen. Dann darf aber schon mit einigem Rechte vermutet werden, daß jenes besondere Kostüm der campanischen Posse aus Etrurien. und zwar aus den etruskischen Spielen, stammt.

Wir können dafür von einer andern Seite her noch eine Bestätigung erbringen. Eine zweite Besonderheit nämlich jenes schwarzen Überrockes, wie ihn unser *φersu* trägt, ist der Fransenschmuck am unteren Saum und an den Ärmeln.[2] Auch dies scheint, sicherlich wiederum nicht zufällig, mit dem, was für die spätere Tracht der komischen Spieler bezeichnend ist, übereinzustimmen. Ein auf gleiche Art verziertes weißes Mäntelchen kehrt z. B. bei der komischen Dienerfigur einer späteren Theaterdarstellung wieder.[3] Wichtiger ist für uns hier eine oskische Vase des Britischen Museums[4], auf der ein glatzköpfiger Alter, auf seinen Stock gestützt, neben einer Heraklesstatuette steht und von seinen Taten zu fabeln scheint. Auch seine Kleidung besteht aus einem befransten Mäntelchen. Die oskische Inschrift *santia* (Ξανθίας) zeigt einmal, daß es sich hier gleichfalls um eine — übrigens sehr bekannte[5] und auch in der Phlyakenposse[6] wiederkehrende — komische Dienerfigur handelt, daneben aber auch, daß die Darstellung nicht auf die griechische, sondern auf die einheimisch-oskische Posse, eben auf die Atellane, bezogen werden muß.[7]

Ein kurzes Wort schließlich noch über den kegelförmigen Hut des *φersu*. Bekanntlich begegnet auch er in ähnlicher Form wiederum im späteren Possenspiel, und zwar hauptsächlich im Mimus.[8] Ja, auf einer hierher gehörigen Darstellung aus dem Columbarium der Villa Doria Pamfili[9] zeigt der Hut zweier Spieler genau den gleichen Wechsel heller

---

[1] F. Weege l. c. 108; L. Malten l. c. 318.

[2] Auch bei der zuvor erwähnten Figur aus der Tomba del pulcinella scheint sich ein solcher Fransenschmuck am linken Oberarm (bzw. über der linken Schulter) und am unteren Saume des gemusterten Rockes erkennen zu lassen.

[3] A. Dieterich l. c. Taf. II—III.

[4] M. Bieber *Denkm. z. Theaterw.* 152f.

[5] A. Dieterich l. c. 25. 45. 83.

[6] A. Dieterich l. c. 155; M. Bieber l. c. 145, Taf. 82.

[7] M. Bieber l. c. 153. [8] A. Dieterich l. c. 154f.

[9] A. Dieterich l. c. 181 Abb.; vgl. auch 167 Anm. 2.

und dunkler Streifen, der für den *φersu* sowie seinen Genossen aus der Tomba del pulcinella bezeichnend war. Daß auch die Atellane dieses Kleidungsstück gekannt habe, läßt sich zwar nicht beweisen, darf aber nunmehr aus der ganzen Lage der Dinge heraus als naheliegend bezeichnet werden.

Allenthalben also hat es sich nachweisen oder doch wenigstens wahrscheinlich machen lassen, daß die Tracht des etruskischen *φersu* das Vorbild für das Kostüm der späteren Atellane abgegeben hat. Mit diesem Ergebnis rühren wir aber an jenen dritten Punkt von Friedländers Untersuchung, den wir bisher unberücksichtigt gelassen hatten: die Frage nach der Bedeutung Etruriens für das italische Bühnenwesen, insbesondere die des etruskischen Einflusses auf die älteste einheimische Posse, die Atellane.

Hier glauben wir nun heute sehr viel bestimmter urteilen zu müssen, als es noch für Friedländer möglich war. Von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend ist man in neuester Zeit immer mehr übereingekommen, die etruskische Herkunft dieses ältesten italischen Spieles anzunehmen.[1] Mit den etruskischen Einwanderern und Eroberern scheint es nach Campanien gekommen zu sein[2], von wo aus es dann die Römer — offenbar durch Vermittlung des oskischen Stammes, wie der Name der *ludi Osci* zeigt — empfangen haben.

Man sieht sogleich, daß diese Anschauung durch unsere Beobachtungen, falls sie sich bewähren sollten, eine neue, nicht unwichtige Stütze erhält. Zugleich aber rückt nunmehr auch eine andere Tatsache ins richtige Licht, mit der unsere Untersuchung auf ihr eigentliches Ziel mündet.

Die Atellane ist dasjenige unter den szenischen Spielen Roms, das von allem Anfang an von maskierten Spielern gegeben wurde. Diese Besonderheit blieb auch nach Einführung des griechischen Dramas zunächst noch bestehen; erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts hat sich dort die Maske durchzusetzen vermocht. So läßt es sich sehr wohl verstehen, wenn man die Spieler der altitalischen Posse auf Grund des alten und ursprünglichen Besitzes der Maske dann geradezu als *personati* bezeichnet hat (Fest. p. 217 M.: „*per Atellanos, qui proprie vocantur personati.*“[3])

---

[1] E. Lattes *Glotta* 2, 269f. (vgl. auch seine ältere Untersuchung *Riv. di storia ant.* 2, 25f.) und vor allem E. Kalinka *Phil. Woch.* 1922, 571f.

[2] Wenn das Spiel nach Atella heißt, so zeigt schon der Name der Stadt zur Genüge, daß es sich um eine etruskische Gründung handelt: W. Schulze *ZGLEN* 578.

[3] Zur Stelle: P. Friedländer l. c. 165f.; R. Reitzenstein *Gött. Nachr.* 1918, 242.

Schon früher hat man daraus die einzig mögliche Folgerung gezogen, daß, wenn irgendwo, wir in der Atellane diejenige Gattung zu erblicken haben, in deren Gefolge die Theatermaske in Rom Eingang gefunden hat.[1] Bedenken wir nun weiter die wahrscheinlich etruskische Herkunft der Atellane, so liegt es schon an sich nahe, auch an einen gleichen Ursprung der für sie bezeichnenden Maske zu denken. Und dies um so mehr, als sich auch für das sonstige Kostüm dieser Ursprung hat aufzeigen lassen. Eben unsere Darstellung des *φersu* vermag nun auch hier die Bestätigung zu geben.

Denn nicht nur in dem aus verschiedenfarbigen Lappen zusammengeflickten und mit Fransen verzierten Rock, nicht nur in dem spitzen Hut, sondern auch in der Maske stimmt die Tracht dieser Gestalt mit der der späteren Posse überein. Und weiter noch geht diese Übereinstimmung: sie erstreckt sich über die „Sache" hinaus auch auf das „Wort". Findet sich doch eben hier jenes *φersu* beigeschrieben, als dessen Weiterbildung wir das latein. *persona*, d. h. die römische Bezeichnung der Theatermaske und zwar insbesondere der der Atellane, zu begreifen versucht haben.

Die Übereinstimmung ist somit eine vollständige, und es bleibt für uns nur noch die Frage, was daraus für die Bedeutung des Wortes folgt. Da müßte es denn schon mit besonderen Dingen zugehen, wenn etrusk. *φersu* nur seiner Lautform und nicht auch seiner Bedeutung nach mit *persona* übereinstimmen oder doch wenigstens mit ihm aufs engste zusammenhängen würde. Haben wir nun *φersu* ohne weiteres als „Maske" zu übersetzen? Man überlege: die Beischrift auf der Tomba degli auguri gilt doch offenbar, wie auch die der anderen Figuren, der Figur als ganzer, nicht einem einzelnen, nur wenig ins Auge fallenden Requisit wie der Maske. Also bedeutet *φersu* nicht die Gesichtsmaske, sondern bezeichnet die gesamte Person des Maskierten, wie er in den etruskischen Leichenspielen auftrat. Von da aus aber verstehen wir sogleich, warum innerhalb des Lateinischen die Gesichts- und Theatermaske als *persona*, d. h. wie wir oben sahen, als „kleiner *φersu*" bezeichnet werden konnte: sie macht nur einen geringen, wenn auch wesentlichen und entscheidenden Teil der Gesamtmaskierung aus.

III.

Mit unserer letzten Feststellung haben wir ein gesichertes und in sich geschlossenes Ergebnis erzielt. Dabei könnten wir uns, so scheint es, bescheiden. Indessen, bevor wir unsere Untersuchung abschließen, muß noch eines älteren Deutungsversuches Erwähnung getan werden,

---

[1] E. Kalinka l. c. 574 (gegen P. Friedländer l. c. 167f.)

der in letzter Zeit gegenüber der zuvor behandelten Kombination hat zurücktreten müssen, ohne doch deswegen vollkommen aufgegeben worden zu sein.[1]

Wir meinen die Verbindung von etrusk. *φersu* mit dem Namen der Περσεφόνη, etrusk. *φersipnai* einerseits und dem des Περσεύς, etrusk. *perse, φerse* andererseits. Die hiermit ausgesprochene Kombinationsmöglichkeit will uns doch zu beachtenswert erscheinen, als daß man ohne weiteres an ihr vorübergehen könnte. Wir hätten uns demnach zu fragen, worauf sie sich gründen und wie sie sich mit dem bisherigen Ergebnis vereinigen lasse.

Der Name der Περσε-φόνεια, Περσε-φόνη, Φερσε-φόνη, Φερσε-φάττα (oder wie immer die Form des Namens lauten mag[2]) enthält als seinen ersten Bestandteil einen Stamm Περσ(ε)- oder Φερσ(ε)-, der zur Bezeichnung der gleichen Gottheit auch für sich allein, wie es scheint, in der Form Φέρσις (Diod. 27, 5) wiederkehrt.[3] Daneben begegnet er, wie C. Robert gesehen hat[4], außer in dem Namen des Περσεύς[5] auch in dem des Titanen Πέρσης.[6] Und schließlich gehört hierher auch die eine der Graien, Περσώ[7], sowie eine sehr zahlreiche Gruppe von Namen, deren enge Verwandtschaft bereits Usener[8] erkannt hatte: Πέρση, ein Name der Hekate, bei Homer der Gattin des Helios (κ 138f.), die an anderer Stelle auch Περσηίς (Hes. Theog. 956f.) heißt; dazu dann auch die Hekata Περσεία (hymn. Hec. 2). Der Name deutet an, daß es sich um die Tochter des Πέρσης handelt. In der Tat wird dieser auch als ihr Vater genannt (Hes. Theog. 409f.; 377); daneben begegnet die Form Περσαῖος (hymn. Dem. 24) und die Περσέως πάρθενος Βριμώ nennt Lykophron 1175: das führt auf einen Περσεύς als Vater, dessen Namen mit dem des argivischen Helden genau übereinstimmt.

Was bedeutet nun dieser immer wiederkehrende Stamm Περσ(ε)-? — Man hat den Namen des Perseus mit dem Verbum πέρθω „zerstören" in

---

[1] E. Deecke bei O. Keck *Ann. dell' Inst.* 1881, 20; P. Ducati *Etruria antica* 1, 110; *Arte etrusca* 58.

[2] Vgl. Preller-Robert *Gr. Mythol.* 800 Anm. 1 u. 3.

[3] Fick-Bechtel *Griech. Personennamen*² 464; H. Usener *Kl. Schriften* 4, 61, Anm. 115 Zusatz.

[4] *Heldensage* 245.

[5] Nach ihm sind dann ihrerseits wieder genannt die Quelle Περσεία bei Mykenai (U. v. Wilamowitz *Pindaros* 148 Anm. 1); ebenso die attischen Περρίδαι (Hesych s. v.; Steph. Byz. p. 518, 11) oder Περσίδαι (Harpokr. p. 99, 9) sowie offenbar auch die dortige Stadt Περσεύς (Steph. Byz. p. 519, 8): der Heros besaß ja in Attika einen Kult (Paus. 2, 18, 1, vgl. auch Hesych s. v. Περρεύς). — Über den kyprischen Περσεύτας vgl. Usener *Kl. Schr.* 4, 47 Anm.; weiteres in Roschers *Lexik.* III 2, 2060.

[6] Preller-Robert l. c. 47.

[7] C. Robert *Hermes* 36, 159f.

[8] *Götternamen* 11f. und *Kl. Schr.* 4, 46f., wo weitere Belege gegeben sind.

etymologischen Zusammenhang bringen wollen[1], wogegen man dann mit Recht eingewendet hat, daß es nichts gebe, was er zerstöre.[2] Demgegenüber bedeutete es einen entscheidenden Schritt vorwärts, wenn v. Wilamowitz darauf hingewiesen hat, daß dem Namen des Perseus und dem der Persephone der gleiche vorgriechische Stamm zugrunde liege.[3] Bei dieser Annahme entfällt zwar in beiden Fällen die Möglichkeit, durch Anknüpfung an einen griechischen Stamm eine greifbare etymologische Bedeutung namhaft zu machen, auf der anderen Seite treten jedoch andere Zusammenhänge um so bestimmter hervor.

Einmal nämlich dürfte es ganz unverkennbar sein, daß die Reihe der von jenem Stamme gebildeten Namen einem scharf begrenzten Kreise von Gottheiten zugehört. Persephone, Hekate, der Titan Perses, der Sohn der Eurybie, der Tochter des Pontos (Hes. Theog. 239), die Graie Perso — sie alle gehören zu den Gottheiten der Unterwelt oder zu den chthonischen Mächten überhaupt. Daß auch Perseus seinem Ursprung nach in diesen Kreis gehört hat, scheint uns schon um seiner engen und wesensmäßigen Verbindung mit Hermes willen wahrscheinlich; doch soll einer von anderer Seite her zu erwartenden Untersuchung hierin nicht vorgegriffen werden.

Aber noch ein zweites Ergebnis stellt sich ein, wenn wir uns entschließen, den Stamm *Περσ(ε)-* als vorgriechisch aufzufassen: die Möglichkeit einer Verbindung mit etrusk. *φersu* auf dem Wege über die vorgriechisch-etruskische Sprachverwandtschaft.[4] Da von seiten des lautlichen Zusammenhanges her sich keine Schwierigkeit ergibt — daß die Aspiration des anlautenden Konsonanten im Etruskischen nicht dagegen spricht, wird man kaum zu betonen brauchen; zudem kennt ja auch das Griechische die aspirierte Form — so wäre demnach in der Tat damit zu rechnen, daß *φersu* irgendwann einmal der Name eines zur Unterwelt gehörigen Gottes gewesen ist. Und wenn, wie sich uns eingangs zu ergeben schien, mit *φersu* seinerseits wieder der Stamm, der in den etruskischen Gentilizien *Persius, Persinius, Persanius, Personius* und ihren Nebenformen auftritt, verwandt ist, so trügen auch sie alle den Namen einer alten Unterweltsgottheit in den ihren.

Diese sich zunächst nur auf sprachliche Beobachtung gründende Kombination läßt sich noch von einer anderen Seite her stützen.

Der etruskische *φersu* begegnet uns, so sahen wir, auf der Darstellung eines Leichenspieles. Da hat nun die weitausgreifende Unter-

---

[1] C. Robert *Heldensage* 245.

[2] U. v. Wilamowitz *Pindaros* 148 Anm. 1.

[3] U. Wilamowitz *Hellenist. Dichtung* 2, 48 Anm. 1; *Pindaros* 148 Anm. 1.

[4] Zur Frage: M. Hammarström *Glotta* 11, 211f.; P. Kretschmer ebd. 276f.; 14, 302; *Einltg. i. d. Altertumswiss.* I[3] 6, 109.

suchung L. Maltens[1] die Bedeutung jener blutigen Opfer und Wettkämpfe, die immer wieder auf etruskischen Grabdarstellungen erscheinen, verstehen gelehrt. Der Getötete oder Unterliegende wird dem Verstorbenen als Gabe dargebracht. Gleichsam zur Bestätigung dessen erscheint auf dem Fresko der Tomba François in Vulci[2] die Seele des Patroklos *(hindial patrucles)* und neben ihr der etruskische Gott und Geleiter der Toten (*χaru*), um dem Opfer der Trojanerknaben beizuwohnen. Und durchaus entsprechend hat sich auch in den römischen Gladiatorenspielen — man möchte sagen: als Hinweis auf ihre Herkunft aus den etruskischen Leichenspielen und ihren ursprünglichem Charakter als Totenopfer[3] — die Sitte erhalten, daß zum Schlusse eine vermummte Gestalt, die den Unterweltsgott Dispater darzustellen hatte, auf dem Schauplatze erschien, um die Leichen der Gefallenen hinauszuschaffen (Tertull. adv. nationes 1, 10; Apolog. 15). Wenn er als Abzeichen dabei einen Hammer trug, das Abzeichen eben des etruskischen *χarun,* so genügt dies, um ihn auch äußerlich als dessen Ebenbild erscheinen zu lassen.[4]

Tertullian nennt an den angeführten Stellen neben dem Dispater noch eine zweite Figur, die zu prüfen hatte, inwieweit die gefallenen Gladiatoren bereits verschieden waren. Sie trug bei diesem Geschäft die Maske des Merkur. Wie wir glauben, handelt es sich um den ψυχοπομπός[5], also um eine Funktion des Gottes, die der des *χarun* aufs engste verwandt war. Damit bestätigt sich unser voriges Ergebnis von einer anderen Seite her. Aber noch eine weitere hierher gehörige Nachricht ist uns erhalten: Seneca Apocol. 9, 3 scheint, wie man scharfsinnig vermutet hat[6], zu bezeugen, daß die Büttel, die die feigen Gladiatoren abzustrafen hatten, als *larvae,* demnach wiederum als Wesen der Unterwelt, vermummt waren.

Sollte nun unser *φersu* nicht ähnlich aufzufassen sein?

Zunächst: Innerhalb der Leichenspiele der Tomba degli auguri muß dem Tierkampf, wenn anders unsere oben gegebene Deutung das Richtige getroffen hat, die gleiche Bedeutung als Totenopfer zugekommen sein wie sonst dem Gladiatorenspiel; auch dort muß der Unterlegene eine Gabe für den Toten bedeutet haben. Man darf daran erinnern, daß

---

[1] *Röm. Mitt.* 38/39, 300f. Dazu C. Weickert l. c. 2, 24.

[2] Ducati-Giglioli *Arte Etrusca* fig. 38—40; L. Malten l. c. 301; P. Ducati *Etruria antica* 2, 101.

[3] L. Malten l. c. 329f.

[4] Müller-Deecke *Die Etrusker* 2, 102; P. Ducati *Etruria antica* 1, 110.

[5] Daß wir damit wiederum auf das Etruskische kommen, hoffen wir in einer besonderen Untersuchung zu zeigen.

[6] R. Heinze *Hermes* 61, 66 (die Kenntnis dieser Bemerkung verdanke ich einem gütigen Hinweis des Herausgebers dieser Zeitschrift).

auf unserer Darstellung mit unverkennbarem Nachdruck das aus den Wunden des Kämpfers fließende Blut hervorgehoben ist. Auch hier also scheint gerade der Blutgenuß des Toten das entscheidende Moment gewesen zu sein, wie wir das vom Gladiatorenspiel wissen[1], wie wir auch hören, daß bei den Leichenbegängnissen sich die Weiber das Gesicht zerfleischten, *ut sanguine ostenso inferis satisfaciant* (Varro bei Serv. Dan. ad Verg. Aen. 3, 67).[2]

Dann ist aber die Folgerung unabweisbar, daß der *φersu* als ehemalige Unterweltsgottheit hier einst eine ähnliche Rolle gespielt hat wie der *χarun* bei dem Opfer der gefangenen Troerjünglinge. Oder besser noch — denn auch bei dem *φersu* handelt es sich lediglich um einen Maskierten, der die Gottheit darzustellen hatte — wie der römische Dispater oder Merkur beim Gladiatorenspiel. Mit anderen Worten: der *φersu* war ursprünglich die Verkörperung eines Unterweltsgottes oder -dämons, der die Seele des Getöteten in Empfang zu nehmen und zum Hades zu geleiten hatte, bevor er dann zu jener Art von Aufseher oder Leiter des grausamen Spieles herabgesunken ist, als den ihn unsere Darstellung wiedergibt. Auch der Dispater, der Merkur und die *larvae* sind ja, zum mindesten in der Kaiserzeit, kaum noch etwas anderes als vermummte Henkersknechte gewesen.

Der *φersu* war also, daran darf nunmehr kein Zweifel bestehen, ursprünglich eine Gottheit des Hades und der Toten, wie uns solche etwa das Grab der Velier in Orvieto oder die Cornetaner Tomba dell' Orco in reicher Fülle zeigen.[3] Es ist nun ein innerhalb verschiedener Sprachen zu beobachtender Vorgang, daß Namen zur Unterwelt gehöriger Gespenster und Dämonen dann in weiterem Verlaufe zu dem der Maske geworden sind. Wir beschränken uns hier auf die klassischen Sprachen. Im Lateinischen ist *larva* — und zwar im Plural: *larvae* — ursprünglich eine Bezeichnung für nächtliche Schreckerscheinungen und gespenstische Unholde gewesen, dann aber schon frühzeitig zur Bezeichnung der Maske geworden (Horat. Sat. 1, 5, 64).[4] Ein anderer Fall geht uns hier vielleicht noch näher an. Die Spieler der lakonischen Posse, die δεικηλίκται, haben ihren Namen von den Masken, δείκηλα, empfangen.[5] Für dieses Wort δείκηλον findet sich aber zugleich die Bedeutung φάσμα (Hesych) oder φάντασμα (Schol. Apoll. Rhod. 4, 1672) angegeben. Also scheint ein ähnlicher Wandel wie bei *larva* vorzuliegen.

---

[1] L. Malten a. a. O. 329.

[2] Die *praefica* begegnet zusammen mit den Gladiatoren auf einem der Reliefs von Civitella S. Paolo (R. Ghislanzoni, Monum. dei Lincei 19, 591 Fig. 19), wie C. Weickert (*Münch. Jahrb. für d. bild. Kunst* N. F. 2, 22 f.) erkannt hat.

[3] Ducati-Giglioli *Arte Etrusca* p. 208 f. Fig. 30—37.

[4] W. F. Otto *Die Manen* 54 f.

[5] U. v. Wilamowitz *Aristoph. Lysistrate* 12.

Hierher ist denn auch unser Fall zu stellen. Denn nicht nur, daß die *personati* der Atellane, die Spieler also der italischen Posse, gleichfalls nach ihrer Maske heißen, auch diese selbst heißt nach einem Wesen der Unterwelt, dem Gotte oder Dämon *φersu*. Wobei dann sicherlich die Tatsache, daß eben diese Gottheit durch einen Maskierten dargestellt wurde, dem Wandel der Bedeutung noch entschiedenen Vorschub geleistet hat. Inwieweit freilich dieser Wandel sich bereits auf etruskischem Boden vollkommen durchgesetzt hatte, inwieweit neben der jüngeren Bedeutung die ältere noch in Geltung war, das wird sich im einzelnen schwerlich mehr abgrenzen lassen. Auf römischem Boden jedenfalls bedeutet *persona* einzig und allein die Maske, ohne irgendwelchen Bezug auf eine hier ursprünglich gemeinte göttliche Gestalt.

IV.

Suchen wir zum Schlusse noch eine Folgerung für die Geschichte der Atellane zu ziehen. Die Toten- und Unterweltsgottheit *φersu* hätte also, wenn unsere bisherigen Beobachtungen richtig sind, den Namen für die Maske der Atellane abgegeben. Und nicht genug damit: Auch die Tracht, in der diese Gottheit bei den Leichenspielen dargestellt wurde, hätte als Vorbild für ein bestimmtes Kostüm der etruskisch-campanischen Posse gedient. Dieses Ergebnis wird auf den ersten Blick vielleicht fremdartig anmuten — und doch findet es von anderer Seite her seine Bestätigung.

Gesetzt nämlich, unsere Auffassung wäre richtig, so darf man wohl aus dem Charakter des Atellanenkostümes schließen, daß die Atellane selbst ursprünglich mit dem Fest oder dem Kult der Unterwelts- und Totengötter überhaupt auf irgendeine Weise zusammenhing, ähnlich vielleicht wie das Gladiatorenspiel oder der Tierkampf zuletzt aus dem Leichenspiele erwachsen sind. Und von diesem alten Zusammenhang der einheimischen dramatischen Gattung mit dem Totenkulte scheint sich nun in Rom eine Nachwirkung erhalten zu haben. Es ist in den Adelphoe des Terenz ausdrücklich überliefert, daß sie an den Leichenspielen des Aemilius Paulus gegeben wurden; von der Praetexta Clastidium des Naevius dürfen wir das gleiche für die Leichenspiele des Marcellus zum wenigsten vermuten.[1] Hier hätte sich demnach, wie wir das auch sonst beobachten können[2], eine Besonderheit des älteren szenischen Spieles innerhalb der später entstandenen oder rezipierten dramatischen Gattungen noch treu bewahrt.

---

[1] F. Leo *Gesch. d. röm. Lit.* 1, 89 Anm. 2, wo auch die ältere Literatur angegeben ist.

[2] R. Reitzenstein *Gött. Nachr.* 1918, 247f.

Wir kämen damit zu dem Ergebnis, daß die Atellane aus dem Kult (hier im besonderen aus dem Totenkult) erwachsen ist. Dieser kultische Ursprung der Atellane läßt sich aber noch in einem zweiten Falle beobachten: wir meinen hier bei einem ihrer festen Typen oder Masken, dem *Dossennus* oder, wie er auch heißt, dem *Manducus*. Wie man schon längst gesehen hat[1], stammt er aus der *pompa Circensis* bzw. den darauffolgenden *ludi Circenses* die ja in der Königszeit nach etruskischem Vorbilde in Rom Eingang gefunden haben.[2] Auch hier handelt es sich, wie bei dem *φersu*, um eine von Anfang an maskierte Figur: „*Manduci effigies in pompa antiquorum inter ceteras ridiculas formidulosasque ire solebat, magnis malis ac late dehiscens et ingentem dentibus sonitum faciens*" (Festus p. 128 M.); zur Ergänzung mag man noch Placidus heranziehen (Corp. gloss. lat. 5, 33, 30 = 83, 5; 116, 13): „*Manducum ligneam hominis figuram ingentem, quae solet circensibus malas movere quasi manducando.*" Daß es sich hier, in weiterer Parallele zum *φersu,* zugleich um die Darstellung eines Unterweltsgottes gehandelt habe, wie einst K. O. Müller vermutete[3], vermag heute freilich nicht mehr aufrechterhalten zu werden; aber auch so ist das Analogon für uns bedeutsam genug.

Es scheint sich also zu bestätigen, daß die Atellane aus dem Kultischen erwachsen ist.[4] Eine solche Annahme hat nichts Unwahrscheinliches — im Gegenteil: auch sonst bietet der etruskisch-römische Kult Elemente des *γελοῖον* genug, die zur Entstehung eines komischen Spieles hätten führen können.[5] Wir erinnern hier nur an die *χοροὶ σατυριστῶν*, die Dion. Hal. 7, 72, 10 f. in seiner Beschreibung der *pompa* erwähnt (*οὗτοι κατέσκωπτόν τε καὶ κατεμιμοῦντο τὰς σπουδαίας κινήσεις ἐπὶ τὰ γελοιότερα μεταφέροντες*); dann an die komischen Figuren der *Petreia* (Festus p. 242 M.) und der *Citeria* (Paulus p. 59 M.), die neben dem *Manducus* in der *pompa* mitgeführt wurde und dort das Publikum mit ihren Späßen und Reden unterhielt. Weiterhin gehören hierher die anzüglichen Scherze anläßlich der lanuvinischen Phallosprozession am Feste des Liber, von denen uns Varro (bei August. De civ. Dei 7, 21) berichtet. Und schließlich dürfen auch die Spottlieder der Soldaten beim Triumph

---

[1] R. Reitzenstein *Gött. Nachr.* 1918, 248; dazu vgl. F. Leo *Plautin. Forsch.*[2] 85 Anm. 1; *Plaut. Cant.* 106; E. Fränkel *Plautin. im Plaut.* 112; O. Immisch *Heidelb. Sitz.-Ber.* 1923, 7. Abhandl., 9 Anm. 3.

[2] G. Wissowa *RuKdR*[2] 452. [3] Müller-Deecke *Etrusker* 2, 103.

[4] Ähnliches hatte bereits F. Muller (*Philol.* 78, 252 f.) aus einer Bemerkung des Livius (7, 2, 11 f.) geschlossen, der von der Atellane sagt: *„quod genus ludorum ab Oscis acceptum tenuit iuventus nec ab histrionibus pollui passa est."* Nach M. hätte die Atellane von Anfang an ein „heiliges Spiel" gebildet, und von da aus sei auch die Sitte, daß ihre Akteure nicht zur Ablegung der Maske gezwungen werden konnten (Festus p. 217 M), zu verstehen.

[5] Müller-Deecke *Die Etrusker* 2, 103.

sowie die Spaßmacher bei den Begräbnissen der Vornehmen nicht vergessen werden, auf die Dion. Hal. an der zuvor genannten Stelle (12) verweist — letztere Gattung für uns besonders wichtig wegen der Beziehung zum Totenkult.

Deutlicher aber noch als durch diese Hinweise vermag unser Ergebnis veranschaulicht zu werden, wenn wir zum Schlusse über die Grenzen Italiens hinausgehen und ganz kurz noch einen Blick auf die Entstehung der griechischen Komödie werfen; da wird uns eine weitgehende Übereinstimmung mit dem begegnen, was wir für die Atellane ermittelt zu haben glauben. Denn im Gegensatz zur Tragödie und zum Satyrspiel, wo die Welt des Mythos in einem Maße herrschend geworden ist, daß der kultische Ursprung für uns kaum noch erkennbar bleibt, liegt bei der Komödie dieser Ursprung für uns noch vor Augen.

Zunächst Athen. Nach Ausweis der Vasenbilder gab es bereits im 6. Jahrh. verkleidete Chöre nach Art der späteren komischen, gerade auch Vögel und Ritter.[1] Wir werden sie uns bei dem Feste des Gottes *ἐπὶ Ληναίῳ* oder bei den *κατ' ἄγρους Διονύσια* aufgetreten denken, wo sie vor den versammelten Zuschauern aufzogen und ihren gewiß recht derben Schabernack mit ihnen trieben.[2] Damit kommen wir hier letzten Endes auf Tänze in primitiver Vermummung, die mit dem Kulte in engstem Zusammenhange stehen und sicherlich aus ihm entsprungen sind — auf eine Art von ekstatischer Apotheriose also, wie sie uns auch sonst deutlich ist.[3]

Ähnlich die *ἰθύφαλλοι* und *φαλλοφόροι* auf Delos, von denen uns Semos (bei Athen. 622 B f.) berichtet, nur daß da die Vermummung zum Teil noch einen primitiveren Charakter trägt und auch der Zusammenhang mit dem Kult noch enger ist als bei den attischen Chören.[4] Aber eine Parabase kennen auch sie (*ἐπιστρέφουσιν εἰς τὸ θέατρον*) und ebenso das *ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν*: Nach dem Preise des Gottes heißt es von den Phallophoren, daß sie *προστρέχοντες ἐτώθαζον οὓς [ἂν] προέλοιντο.*

Es bleibt schließlich noch zu erwähnen, was wir von dem zweiten Element der Komödie, den komischen Einzelspielern, hören: den thebanischen *ἐθελονταί*, den *φλύακες*, den spartanischen *δεικηλίκται*. Wichtig ist da, was uns die korinthischen Vasen an verwandten Figuren zeigen: Tänzer mit unförmlichem Gesäß und Phallos, nicht nur den Phlyaken, sondern auch den Spielern der attischen Komödie ähnlich. Die früher übliche Deutung auf Satyrn[5] oder überhaupt Dämonen und Kobolde des

---

[1] M. Bieber *Denkm. z. Theaterwesen* Abb. 119—121; Taf. 66.

[2] U. v. Wilamowitz *Aristoph. Lysistr.* 11 f.

[3] U. v. Wilamowitz *Philol. Unters.* 22, 314 Anm. 1.

[4] U. v. Wilamowitz *Aristoph. Lysistr.* 11 Anm. 2; 12.

[5] G. Löschcke *Athen. Mitt.* 19, 518 f.

dionysischen Thiasos[1], also auf mythische Wesen, ist heute wohl aufgegeben: Es handelt sich einfach, soweit wir sehen, um Personen in grotesker Vermummung, die einen Schwank[2] oder Tanz aufführen. Damit wird aber auch hier der Weg zu einer Herleitung aus dem Kulte frei; die grotesken Masken der römischen *pompa Circensis* scheinen geradezu zu einem Vergleiche aufzufordern. Und da muß doch der Fund solcher Masken (*δείκηλα*), nach denen, wie wir sahen, die spartanischen *δεικηλίκται* heißen, gerade im Heiligtum der Orthia zeigen, daß auch dieses Spiel dem Kulte entstammt und ursprünglich eine rituelle Bedeutung besessen hat.[3]

Blicken wir noch einmal auf die Atellane zurück, so wird die Übereinstimmung deutlich sein. Freilich auch die Verschiedenheit. Denn während die griechische Komödie unter dem Zeichen des Dionysos steht, dem Gott des Rausches und der Verzückung, dem Gott eines gesteigerten Lebens also — haben auf der anderen Seite der Totenkult und die Gottheiten der Unterwelt den Ausgangspunkt gebildet. Es ist der grundsätzliche Gegensatz des Etruskischen gegenüber allem Hellenischen, der auch in dem verschiedenen Ursprung ihres dramatischen Spieles seinen Ausdruck gefunden hat.

---

[1] A. Körte *Arch. Jahrb.* 8, 89f.; Ch. Fränkel *Rhein. Mus.* 67, 106.

[2] Vgl. U. v. Wilamowitz a. a. O. 12 und besonders 17f. über die Dümmlersche Vase mit der Rückführung des Hephaistos; die Schwierigkeiten der älteren Deutung illustriert treffend, was L. Malten *Arch. Jahrb.* 1912, 253 Anm. 3 zusammenstellt. [Vgl. soeben die ausführliche Erörterung bei A. Greifenhagen *Eine attische schwarzfigurige Vasengattung und die Darstellung des Komos im VI. Jahrhundert.* Diss. Königsberg 1929, S. 57ff. *Weinreich.*]

[3] R. M. Dawkins *BSA* 12, 324f.; R. C. Bosanquet a. a. O. 338f., bes. 343; Pl. X—XII. Vgl. auch U. v. Wilamowitz a. a. O. 12. [Korrekturnote: Auf W. Wredes soeben erschienene Untersuchung über den „Maskengott“ *Athen. Mitt.* 53, 66f. kann hier nur verwiesen werden.]

AKOAI

VON *JOSEF ZINGERLE* IN WIEN

1. Die Bedeutung des Wortes ἀκοαί in Beziehung zu „erhörenden", inbesondere Heilgottheiten ist seit O. Weinreichs tiefdringender Untersuchung Athen. Mitt. XXXVII 1ff. außer Streit: an den Wänden von Heiligtümern, an Stelen oder Altären symbolisch angebrachte Ohren der Gottheit, die Anliegen in allen Nöten ebenso aufnehmen sollten wie den Dank für gewährte Erfüllung. So in einer Inschrift aus Apollonia ad Rhynd. (ταῖς ἀκοαῖς τῆς θεοῦ Weinreich a. a. O. S. 57, s. unten S. 55) und in des Marinos Leben des Proklos 32 (ἀκοαὶ λέγονταί που εἶναι τῷ τόπῳ), wie Weinreich, Hermes LI 624ff. überzeugend gegen Wolters Hermes XLIX 149ff. ausgeführt hat. In anscheinend weiterer lokaler Bedeutung begegnet das Wort in der epidaurischen Apellas-Inschrift (IG IV 955 Z. 10 πρὸς ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλανείῳ προστρίβεσθαι τῷ τοίχῳ und Z. 18 ἐξιέναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ ἀβάτου) und bei Aristides 47, 13 S. 399, 17 Keil (ταῦρος ἐπῄει μοι κατ' αὐτὰς τὰς ἀκοὰς τοῦ θεοῦ). Während Weinreich auch hier mit dem Wortverstande ἀκοαί = *aures* auslangen zu können glaubt und heilige Orte versteht, an denen wie im pompeianischen Iseion Götterohren angebracht waren, denken Dittenberger Syll.[3] n. 1170 und Wolters (a. a. O. S. 150) an Örtlichkeiten, an denen sich geheimnisvolle Stimmen vernehmen ließen.

Gegen Weinreichs Annahme stimmt bedenklich, daß bei Aristides die ἀκοαί zwar im heiligen Bezirke des pergamenischen Asklepios, aber nicht, wie man erwarten sollte, im Tempel selbst gelegen sind, ebenso wie in der Apellas-Inschrift in Epidauros in der Nähe eines Bades und des Abaton (Wolters, a. a. O. S. 149). Andererseits gebricht es für Dittenbergers und Wolters Annahme an dem Nachweise, daß ἀκοαί tatsächlich in dem von ihnen vorausgesetzten Wortverstande gebraucht wurde. Ist dieser Nachweis zu erbringen, so erstünde ihnen damit unverächtliche Gewähr. Eine bisher unverwertet gebliebene Stelle bei Psellos Εἰς τὸ ἐν Νικομηδείᾳ ἠχεῖον (P. 58 Boiss.) hilft weiter: θαυμάζουσιν οἱ πολλοὶ τὸ ἐν Νικομηδείᾳ ἠχεῖον, ὃ δὲ καὶ Ἀκοὴν ὀνομάζουσιν· Ἔστι δὲ οἴκημα στεγανὸν ὑποχθαμαλὸν ὄροφον ἀποτετορνευμένον εἰς ἡμισφαίριον τέτταρσι τοίχοις ἐκ διαμέτρου κουφιζόμενον. οὗ δὲ διαστᾶσιν οἱ τοῖχοι ἄφετόν ἐστι καὶ ἐλεύθερον.

Καὶ οἱ μὲν τερατοποιΐαν τὴν ἀντήχησιν δοξάζουσι τῆς φωνῆς καὶ εἰς οὐδεμίαν αἰτίαν ἀνάγουσιν· οἱ δὲ κρυφίους τινὰς ἀναπλάττουσι μηχανάς κτλ. Also ein Gebäude, dessen Echowirkung von den einen auf übernatürliche Einflüsse, von anderen auf versteckte Mechanismen zurückgeführt und tatsächlich *Ἀκοή* genannt wird einerseits. Andererseits ein gleiches Gebäude mit Echowirkung, und zwar wie in Epidauros und Pergamon neben dem eigentlichen Heiligtume, bei der Chthonia von Hermione, Paus. II 35, 10: *τοῦ δὲ τῆς Χθονίας ἐστὶν ἱεροῦ στοὰ κατὰ τὴν δεξιάν, Ἠχοῦς ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων καλουμένη. φθεγξαμένῳ δὲ ἀνδρὶ τὰ ὀλίγιστα ἐς τρὶς ἀντιβοῆσαι πέφυκεν.*[1] Ist damit für die *ἀκοαί* in dem epidaurischen und pergamenischen Heiligtume des gleichfalls chthonischen Asklepios nicht auch die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß in ihnen neben dem eigentlichen Tempel gelegene Örtlichkeiten oder *οἰκήματα* zu erkennen seien, deren geheimnisvolle Echostimmen und -geräusche (Deubner, De incub., 3; 10) auf göttliche Einwirkung zurückgeführt und für die *χρησμοὶ ὑγιαστικοί* verwertet wurden?

2. Welche konkret sinnlichen Vorstellungen diesen Ohr-Weihungen zugrunde liegen, wie man sich einer gewisseren Erhörung versah, indem man Gebete und Anliegen ins Götterohr flüsterte, hat Weinreich Ath. Mitt. S. 55ff. schön ausgeführt. Dieser sinnliche Grundton schlägt auch durch in der Anrufung des Londoner Zauberpapyrus CXXI Z. 337ff. (Wessely, Neue griech. Zauberpap. Denkschr. Akad. Wien XLII 31; Kenyon, Greek pap. in the brit. Mus. I, S. 95 Z. 329): *ἄνοιξόν μου τὰ ὦτα ἵνα μοι χρηματίσῃς περὶ ὧν σε ἀξιῶ ἵνα ἀποκριθῇς μοι κτλ.*, die erst in ihr richtiges Licht rückt, wenn erkannt ist, daß der Genetiv des Personalpronomens, wie so oft in späten vulgären Texten, den Dativ vertritt (Dieterich, Unters. z. Gesch. d. gr. Spr. 150f.).

Vielleicht, daß aus dem nämlichen Gesichtspunkte auch eine Stelle in der Himmelsparodie in Lukians Ikaromenippos 25 in ihrer Bildhaftigkeit erst eigentlich verständlich wird. Da ist ein Ort, wo Zeus thronend die Gebete der Menschen entgegennimmt: *θυρίδες δὲ ἦσαν ἑξῆς τοῖς στομίοις τῶν φρεάτων ἐοικυῖαι πώματα ἔχουσαι καὶ παρ᾽ ἑκάστῃ θρόνος ἔκειτο χρυσοῦς. Καθίσας οὖν ἑαυτὸν ἐπὶ τῆς πρώτης ὁ Ζεὺς καὶ ἀφελὼν τὸ πῶμα παρεῖχε τοῖς εὐχομένοις ἑαυτόν.* Wie in Röhren einer in den Himmel ausmündenden Quelleitung gesammelt, nicht in den Lüften zerflatternd, gelangen die Gebete an den Himmelskönig, und wie sind die dabei unausgesprochen gebliebenen Voraussetzungen des dichterischen Bildes

[1] Einen sicheren Beleg für den in Frage gestellten tatsächlichen Kult der Echo (Pauly-Wissowa RE V 1926) erbringt die Inschrift Le Bas n. 1894 . . . *ὀνίρῳ χρισμοδοτηθεὶς τὴν κυρίαν Ἠχὼ ἀνέθηκεν*; zugleich eine Bestätigung, daß in solchen geheimnisvollen, aber auch jedem frommen Humbug förderlichen Stätten Traummantik gepflegt wurde.

folgerichtiger zu ergänzen, als daß man einen direkten Rapport annahm zwischen den Ohren des Götterbildes oder den für sich allein symbolisch aufgestellten Ohren, in die man betete, mit dem Ohre der lebendigen Gottheit im Olympe? Ja, man könnte in Hinblick darauf, daß man sich ja bei ganzen Götterbildern das Numen selbst innewohnend, also schon unmittelbar gegenwärtig vorstellte, versucht sein, in der Sitte der Anbringung von isolierten und daher einer wenigstens vorstellungsmäßigen Verbindung mit der Gottheit bedürftigen Ohrenpaare den alleinigen Zielpunkt für Lukians Spott zu finden.[1] Ganz ähnlich bildhaft ist es gedacht, wenn Plotin Enn. IV 4,41 das Gebet einer gespannten Saite gleicht, bei der, wenn sie unten angeschlagen wird, die Bewegung sich auch dem oberen Ende mitteilt: *καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ. Κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν.*

3. Die *ἀκοαί* erwähnende Weihinschrift aus Apollonia am Rhyndakos (s. oben S. 53) scheint mir auch in der einen Aporie, die sie enthält, aufhellbar: *Ἀγαθῇ τύχῃ· ταῖς ἀκοαῖς τῆς θεοῦ Ἑ[ρ]μιανὸς OKI . . . ζήσας ἀπέδωκ[εν] εὐχαριστήρια τὰ ὦτα καὶ τὸν βωμόν.* Munro JHS XVII 270 n. 8 vermutet ὁ[Ἀ]κ[τίου], was Besset BCH XXV 325 n. 4 zweifelnd annimmt. Indes hebt Wolters a. a. O. S. 150 A. 2 mit Recht hervor, daß *ζήσας* absolut für sich gestellt in einer derartigen Weihung nicht angehe, daß daher in den erhaltenen Resten deren Motivierung zu suchen sei. Es bedarf denn auch nur geringer Nachhilfe, um ihr auf die Spur zu kommen. Für welches Leben kann der Gottheit gedankt werden? Doch nur für ein gesundes, also ὁ(λό)κ[ληρος] ζήσας. Das ist der typische Terminus der Votive und der Sakralsprache hellenistisch-römischer Zeit; vgl. z. B. *ὁλοκληροῦσαν καὶ ὑγιαίνουσαν* Pap. Leipzig n. 110; Ramsay, Cit. and bishopr. I 152 n. 52 (Steinleitner, Die Beicht 39 n. 13) *ἀνέθηκα εὐλογίαν ὅτι ἐγενόμην ὁλό[κλ]ηρος*; Dittenberger, Syll.[3] n. 1142 *ὑπὲρ τῆς ὁλοκληρίας τῶν ποδῶν*; Inscr. ad. r. rom. pert. III n. 49 *ὑπὲρ τῆς . . . . τοῦ ἰδίου πάτρωνος ὁλοκληρίας.* Lond. Zauberpap. CXXI Z. 601 (Wessely, a. a. O. S. 40; Kenyon, a. a. O. S. 163 Z. 589) *διαφύλασσέ μου τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν ὁλόκληρον*; Par. Zauberpap. Z. 684 (Wessely, a. a. O. XXXVI S. 62) *ἐμοὶ δὲ ὑγίαν καὶ σώματος ὁλοκληρίαν.* In den Papyrusbriefen passim.

---

[1] Merkwürdig, wie solche primitive Anschauungsformen sich immer neu erzeugen und in gleiche Bilder kleiden. So erscheint in der Darstellung der Empfängnis auf dem Portalrelief der Marienkapelle in Würzburg (15. Jh.) Gottvater auf einem Throne, mit der Rechten seinen Schlauch an den Mund führend, der am Ohre Mariens endet. Auf dem Schlauche das Christuskind herabreitend. Fehrle *Kult. Keuschheit* RGVV VI 24f. [Zur Lukianstelle über das *ἐπηκοώτατον τοῦ οὐρανοῦ* (Ikaromen. 23) und die Gebets-*θυρίδες* am Himmel vgl. jetzt O. Weinreich *Gebet und Wunder* (1929) 200ff. (= Genethliakon Wilhelm Schmid, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft V 366ff.). Korrekturnote.]

Paläographisch erklärt sich der Steinmetzfehler — die bei geringer Schrägstellung der allein erhaltenen ersten *Λ* Haste an verbrochener Stelle leicht sich einstellende Verlesung zu *I* zählt nicht — aus dem Ausfalle einer mit dem vorangehenden Vokale gleich vokalisierten Silbe wie z. B. ὄ(νο)μα Collitz. SGDI II 2 n. 1828; Rüsch, Gramm. d. delph. Inschr. 283; ἕ(νε)κα Ἐφημ. ἀρχ. 1911 S. 69 n. 75 und ebenso Σύλλογος 1875 παράρτ. ἀρχ. XXV n. 16; ἕ(τε)ρος Rev. de phil. XXXVI 56 n. 12; ἐ(τέ)ων IG V 2 n. 473; Ἡ(γη)σάνδρου IX 2 n. 539; Ἀ(γα)θάγγελος Dittenberger, Syll.[3] n. 1052. Wahrscheinlich sind die meisten derartigen Fälle, wenn das vorausgehende Wort mit Konsonant schließt, unter dessen Zuziehung als Haplologie im Satzsandhi zu deuten. Einfache haplologische Verschreibung wird in der Mehrzahl der Fälle anzunehmen sein, wo innerhalb ein und des nämlichen Wortes von zwei gleich vokalisierten, aber mit abweichenden Konsanten beginnenden Silben eine unterdrückt wird, nicht beabsichtigte Kürzung, wozu Nachmanson, Die schriftl. Kontaktion auf gr. Inschr. (Eranos X) 101ff. neigt. Das inschriftliche Material ist so umfänglich, daß es eine gesonderte Behandlung verlangte.

In der θεός dieser Inschrift hat man Isis (Mendel, BCH XXV 326 n. 4) oder Artemis (Hasluck, Cyzikus 274 n. 36; 233) erkennen wollen. Aber die Göttin schlechthin und als solche dem Heimischen auch ohne besondere Merke unmittelbar verständlich, konnte in Mysien nur eine sein: die Große Mutter, die ja als ἐπήκοος in Geltung (Weinreich, Ath. Mitt. XXXVII 16 n. 68ff.) sich für eine solche Ohrweihung besonders empfahl. In dieser Auffassung kann es nur bestärken, wenn sie gerade in Mysien mit dem Hypsistos gepaart erscheint (Perdrizet, BCH XXIII 598; Cumont, Orient. Rel. 260 A. 33), der selbst so häufig als ἐπήκοος geht (Weinreich, a. a. O. S. 21 n. 108ff.; 23 n. 126ff.) und dessen Kult gerade auch für Apollonia bezeugt ist (Le Bas-Waddington n. 1067), so daß man damit dort auch den der Μήτηρ als mittelbar gegeben voraussetzen darf.

DIE SEHER BAKIS UND GLANIS, EIN WITZ DES ARISTOPHANES

VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN

Der wohlbekannte Prophet Bakis[1] hat bei Aristophanes in den Rittern 1004, 1035, 1097 einen Bruder Glanis, ebenso bei Suidas s. v. *γλάνις· εἶδος ἰχθύος. καὶ χρησμολόγος, Βάκιδος ἀδελφός.* Da dieser Menschenname und überhaupt ein Bruder des Bakis sonst nirgends vorkommt, und Suidas kein selbständiger Zeuge ist, sondern natürlich auf dem nachher gleich anzuführenden Aristophanesscholion zu V. 1004 beruht[2], so nimmt man wohl allgemein und mit Recht an, daß dieser Glanis eine Improvisation des Aristophanes ist.[3] Das war ja schon die Meinung des Scholiasten zu V. 1004: *ἔπαιξε πρὸς τὴν κατάληξιν τὸν Βάκιν καὶ τὸν Γλάνιν εἰπών. ἔστι δὲ εἶδος ἰχθύος ὁ γλάνις.*[4] Weil sich Aristophanes eines Fischnamens bediente[5], erinnert Kern an die lykischen *ἄνδρες ἰχθυομάντεις*; in der Tat zeigen sich ja manche Zusammenhänge zwischen Fisch und Mantik[6], und Aristophanes mag von solchen Dingen so gut etwas gewußt haben wie Archippos in seiner Fischkomödie. Da bringt frg. 15 K. die mantischen Fische:

A. *τί λέγεις σύ; μάντεις εἰσὶ γὰρ θαλάττιοι;*
B. *γαλεοί γε πάντων μάντεων σοφώτατοι.*

Und in frg. 17: *ἱερεὺς γὰρ ἦλθ' αὐτοῖσιν ὀρφὼς τοῦ θεοῦ* macht Archipp, der für seine Kalauer berüchtigt war, einen Witz, der den Fischnamen

[1] Kern *R. E.* s. v. Der Name wird als lydisches Äquivalent für Dionysos angesehen: Eisler *Vorträge Bibliothek Warburg* II (1922/23) 57 A 3.

[2] Wie natürlich auch Ada Adler in ihrer bewundernswerten neuen Ausgabe des Suidas S. 526 notiert.

[3] Kern *R. E.* s. v. Glanis und etwa die Kommentare zu den Rittern von Invernizzi-Beck, Blaydes, Ribbeck, van Leeuwen, Coulon-van Daele.

[4] Vgl. die Suidasglosse. Hesych *γλανίς· ἀργός. καὶ εἶδος ἰχθύος. οἱ δὲ γλάνιος* hat also den Propheten Glanis nicht.

[5] *γλ.* ist eine Art Wels *(silurus glanis)*, aus Komödienstellen ist er z. B. auch in das Fischbuch von Athenaeus *Deipn.* VII 311f., 312a gekommen.

[6] Dölger ΙΧΘΥΣ II 26 A. 1 und Eisler a. a. O. 346f., der aber seine frühere Kombination dieser lykischen Orakelform mit der Orphik mit Recht abschwächt, da Orpheus nun eben einmal nicht Lykier ist.

ὀρφός mit Orpheus als Bakchospriester kombiniert. Die Parallele mit Aristophanes liegt auf der Hand, und insbesondere die γαλεοί als μάντεων σοφώτατοι gemahnen an den gleich anzuführenden Vers der Ritter 1097 οὐδεὶς τοῦ Γλανίδος σοφώτερος. Da Archipp sich anderswo stark von Aristophanes abhängig zeigt[1], mag man auch hier an eine Aristophanes-Reminiszenz denken.

Warum aber verfiel Aristophanes gerade auf den Fischnamen γλάνις? Der Scholiast meinte: wegen Gleichheit der Endung. Das allein genügt nicht, denn es gibt viele Fischnamen auf -ις[2]: ἄβραμις, ἀκρίς, ἄλβαμις, αὐξίς, ἀφύδις, βατίς, γενειῆτις, δελφίς, δρακαινίς, ἔγχελις, ἐλλέωτρις, ἐρυθρίς, ἐρφίς, ἐτελίς, ἐχενηΐς, θυννίς, ἰουλίς, καρίς, κηρίς (= κιρρίς), λεπίς, λευκομαινίς, μαινίς, νῆστις, παλαμίς, πάρδαλις, πρῆστις, πρίστις, σκορπίς, σμαρίς, συνοδοντίς, τευθίς, τριγλίς, τριχίς, φυκίς, φωλίς, χαλκίς, χρομίς. Auch wenn man sich auf zweisilbige Namen beschränken will, so würde sich — im Zusammenhang mit dem mantischen Moment — Delphis, oder als passende „Reimworte" zu Bakis etwa Akris, Batis, Chalkis, Rhaphis dargeboten haben. Für die Wahl gerade von Glanis mußte noch ein Umstand in Betracht kommen, der die anderen zweisilbigen Fischnamen auf -ις ausschloß. Welches Moment es war, das ergibt sich aus dem Zusammenhang der ganzen Szene. Der Paphlagonier hat Orakel von Bakis, Demos trumpft auf mit denen seines „älteren" Bruders Glanis, die schon deshalb mehr taugen müssen, weil, wie der Scholiast vermutet, der ältere a priori συνετώτερος sein wird.[3] Schließlich heißt es ja auch 1097: οὐδεὶς τοῦ Γλανίδος σοφώτερος. Nun kommt aber zu diesen beiden Namen in unserer Szene noch der des Orakelgottes selbst hinzu, des Apoll (wechselnd mit θεός, Λοξίας, Λητοΐδης, Φοῖβος: 1015, 1024, 1042, 1047, 1072, 1081, 1084). Damit ist die Lösung gegeben: **Ἀπόλλων, Βάκις, Γλάνις**, das ist natürlich ein scherzhaftes ABC der Propheten. Deshalb wählte Aristophanes gerade dies „Reimwort", und das παίζειν κατὰ τὴν κατάληξιν des Scholiasten ist auch auf den W o r t b e g i n n auszudehnen. Überblickt man noch einmal die obige Liste, so sieht man, daß außer γενειῆτις, was von Bakis klanglich zu weit ab liegt, in der Tat nur ein einziger Fischname mit γ beginnend sich darbietet, eben γλάνις. Der zureichende Grund für die Wahl gerade dieses Namens ist damit wohl gesichert.

---

[1] Kaibel *R. E.* II 542.

[2] Ich sah nur Aristoteles *h. a.* VIII (vgl. Aubert-Wimmer I S. 121 ff.), Athenaeus VII, Dölgers Index a. a. O. II 599 f., G. Schmid *Fische in Ovids Halieut.* (*Philol. Suppl.* Bd. XI) und A. Papendick *Die Fischnamen in griech.-lat. Glossaren* (*Diss. Würzburg* 1926) durch. Die obige Liste erhebt also keine Ansprüche auf Vollständigkeit.

[3] Schol. R. zu 1004: γεραιτέρου δέ, συνετωτέρου.

Die beste Analogie zu dem Namenspiel ist das ABC der Dummköpfe in Senecas Apocolocyntosis c. 3: ***Augurinus, Baba, Claudius.***[1] Das fällt um so mehr auf, als im ersten Namen *augur* mitklingt und die andern wenigstens teilweise an Ba(kis) und Γλά(νις) anklingen. Aber das mag Zufall sein, braucht nicht eine noch lebendige Kenntnis des Aristophanes zu verraten, trotz der vielen, z. T. sehr auffallenden Übereinstimmungen der Satire mit der aristophanischen Komödie, die sich ja auch durch das Medium der Menippea verstehen lassen.[2] Daß in beiden Fällen das dritte Glied der Reihe das wichtigste ist, erklärt sich ohne weiteres aus der Tendenz solcher Improvisationen, die nach dem „epischen Gesetz der Dreiheit“ (wie man es mit Olrik zu benennen pflegt) verlaufen, wo dann das letzte häufig den Nachdruck erhält.

Kann man nun Aristophanes einen solchen ABC-Witz zutrauen? Dornseiff hat in seinem reichhaltigen Buche über das Alphabet in Mystik und Magie S. 148 die Senecastelle verbunden mit mancherlei Alphabetlisten und hat im Nachtrag der 2. Aufl. S. 188 auf Plautinisches verwiesen und auf die νέα geschlossen.[3] Im späteren 5. Jahrh. waren be-

---

[1] Vgl. mein Buch über Senecas Apocol. S. 36.

[2] Der Alphabetwitz kommt zu den früher von mir (a. a. O., vgl. Stellenregister) notierten Konkordanzen hinzu. Ich wagte S. 71 und 123 A. 1 keine strikte Entscheidung, ob Seneca den Aristophanes noch kannte, und muß auch jetzt, trotz Pasquali *Boll. fil. class.* 1924 S. 152, die Frage offen lassen. Gewiß ist richtig, daß sich sonst in der frühkaiserzeitlichen Literatur der Römer kein Einfluß des Aristophanes zeigt und daß *nei papiri di quest' età Aristofane non è rappresentato.* Immerhin stammt aber doch ein Stück (*Oxyrh. Pap.* II 212) schon aus dem 1./2. Jahrh. n. Chr. Und schließlich: Papyri mögen dafür zeugen, was „man“ liest, aber ein Mann von der geistigen Weite Senecas mochte sehr wohl auch etwas angesehen haben, was nicht mehr oder noch nicht wieder Mode war. Cicero und Horaz lasen ihn noch. Velleius Paterculus gibt freilich nur noch ein tralatizisches Urteil weiter, aber wenn Quintilian gerade die alte Komödie und den Aristophanes dem angehenden Redner so warm ans Herz legt (X 1, 65), wird man annehmen dürfen, daß die παλαιά nie ganz als Fundgrube für den *sermo Atticus* aus der Rhetorenschule verschwunden war und nicht erst in der Zeit Domitians wieder vorgeholt wurde. Und in trajanischer Zeit schreitet bekanntlich Vergilius Romanus von der imitatio der νέα fort zur direkten Nachbildung der παλαιά, Plin. *ep.* VI 21: *nunc primum se in vetere comoedia, sed non tamquam inciperet, ostendit.* Das war natürlich etwas ganz Neues, diese römische μίμησις im großen, schließt aber weder frühere Lektüre noch vereinzelte Reminiszenzen anderer an Aristophanes aus. Und endlich, Seneca selbst war es doch, der (*dial.* VII 27, 2) den Sokrates sagen läßt: *praebui ego aliquando Aristophani materiam iocorum, tota illa comicorum poetarum manus in me venenatos sales suos effudit* usw. Ich kann also die Möglichkeit von Aristophanesreminiszenzen in der Apocolocyntosis nicht schlankweg leugnen und bleibe bei einem *non liquet.*

[3] Aber kein Einzelmaterial gegeben. So klare alphabetische Listenanordnung wie bei Plautus *Asin.* 693 ff., 865 ff. habe ich nirgends in der griechischen

kanntlich Alphabetfragen an der Tagesordnung. Die γραμματοτραγῳδία des Kallias braucht nur erwähnt zu werden; über sie und Zugehöriges aus der attischen Tragödie, Komödie und Satyrspiel spricht Dornseiff S. 20 und 67f. So steht also auch von dieser Seite her, denke ich, nichts der These im Weg, daß der Bakisbruder Γλάνις in der Tat einem ABC-Scherz des Aristophanes sein nur auf diese Szene der Ritter beschränktes Dasein verdankt.

Komödie gefunden. Auch Fränkel *De media et nova com.* 27f. und *Plautin. im Plautus* 275, 1 rechnet mit „Umgestaltung" durch Plautus. Die Römer waren vielleicht ordentlicher, um nicht zu sagen pedantischer. Noch Kaiser Geta liebte alphabetische Speisekarten, was zu Dornseiff nachgetragen sei: Spart. 5, 7 (*Script. Hist. Aug.* ed. Hohl I p. 198): *habebat etiam istam consuetudinem, ut convivia et maxime prandia per singulas literas iuberet scientibus servis, velut in quo erat anser, apruna, anas, item pullus, perdix, pavus, porcellus, piscis, perna et quae in eam litteram genera edulium caderent, et item fasianus, farrata, ficus et talia.* Bei dem alliterationsfrohen Apuleius werden dem Esel vorgesetzt (*met.* X 13): *porcorum, pullorum, piscium et cuiusce modi pulmentorum largissimae reliquiae.* Man vergleiche die alliterierenden Namen von Symposionteilnehmern bei Alexis frg. 168 und Plautus *Trin.* 1020, die schon Fränkel de med. com. 27 gibt. Da ist wichtig, daß Alexis nicht nur fünf Namen hat, die mit *K* beginnen, sondern zwei mit *Σ* folgen läßt, also immerhin in der alphabetischen Reihe bleibt. Doch ist das selten, obwohl die Komödie ja unendlich viele „Kataloge" von Speisen u. dgl. hat. Immerhin liegt bei Diphilos frg. 55 in ἐσχάραν, κλίνην, κάδον, στρώματα, σίγυνον eine kleine Alphabetreihe vor, die dann aber nicht weitergeführt wird. Zufall mag es sein, wenn bei Alexis frg. 146, 10f. die Verba alphabetisch folgen: ἀμελοῦσιν, ἐπιορκοῦσιν . . . ἔχουσι καὶ κάμνειν λέγουσι. In frg. 127 alliteriert er gruppenweise, aber nicht in Alphabetfolge: κορίαννον . . ., κύμινον, κάππαριν . . . σφάκον, σίραιον, σέσελι, πήγανον, πράσον. In einer langen Liste bei Mnesimachos fr. 4 v. 63 steht λίνδον, κίνδον, κισθοῦ, μίνθον, also Reimwortbildung mit alphabetischer Nachbarschaft. Gefühl für Klanggruppen verrät etwa Menander frg. 627: οὐ γὰρ τὸ πλῆθος, ἂν σκοπῇ τις, τοῦ ποτοῦ ποιεῖ παροινεῖν, τοῦ πίοντος δ' ἡ φύσις oder frg. 553:

ἐὰν πονηροῦ γείτονος γείτων ἔσῃ,
πάντως παθεῖν πονηρὸν ἢ μαθεῖν σε δεῖ·
ἐὰν ἀγαθοῦ γείτονος γείτων ἔσῃ,
ὡς προσδιδάσκεις ἀγαθὰ καὶ προσμανθάνεις,

was ja fast „gorgianisch" wirkt. Daß die Sprache der Tragödie in bedeutendem Maße Empfinden für Lautwerte, Alliteration, Reimworte u. dgl. hatte, zeigt eindringlich Porzig *Att. Trag. d. Aischylos* Kap. 3. Ich erwähne das, weil Buchstabenspielereien oder Alphabetscherze nur ein Seitentrieb sind eines regen Gefühls und Interesses für die στοιχεῖα. Wir wissen ja auch, daß man im Homer und in der Komödie später Verse ausgesucht hat, die mit denselben Buchstaben begannen oder schlossen, und die man dann alphabetisch anordnete: Athen. X 458 A; Kock *FCG* III p. 452. Vgl. auch meine Nachträge zu Dornseiffs Buch in einem der nächsten Hefte des *Gnomon.*

ARƏMATI- ALS ARISCHE ERDGOTTHEIT

VON *O. G. VON WESENDONK* IN DRESDEN

In der mazdaistischen Religion erscheint neben Ahura-Mazda-(Ahurō Mazdå) eine Reihe von Wesenheiten, die unter der Bezeichnung Aməša-spənta-(Umurto sponto, arsakidische Schreibung umuhro sponto) zusammengefaßt werden. Den ältesten Abschnitten des Avesta, den Gāthā, die zum größten Teil auf Zarathuštra selbst zurückgehen dürften, ist der Ausdruck an sich fremd. Zum erstenmal taucht er im Yasna-Haptaŋhāti-[1] auf, einem sprachlich altertümlich anmutenden Stück des Avesta von vermutlich früher Zeitstellung, in dem sich im Gegensatz zu den Gāthā der Einfluß der Priesterschaft bemerkbar zu machen beginnt. Während die Vereinigung der Aməša- spənta- zu einer Gruppe von sechs oder sieben Gestalten also der Zeit nach Zarathuštra angehören dürfte, kommen die Namen der einzelnen Potenzen bereits in den Gāthā selbst vor. Ob die Aməša- spənta- mit den Āditya des Veda oder mit Siebenerreihen des Planetarkults zusammenhängen oder nicht, kann hier außer Betracht bleiben.[2]

Meinungsverschiedenheit besteht hinsichtlich des ursprünglichen Charakters dieser Potenzen, die im gāthischen System mit seiner monotheistischen Zuspitzung nicht als Gottheiten, sondern als verselbständigte Kräfte des höchsten Gottes aufzufassen sind. Eine Anzahl Forscher sieht in den Aməša-spənta- alte Elementargottheiten, die von Zarathuštra zu Abstraktionen umgedeutet worden seien. Andererseits wird behauptet, die begriffliche Natur der Aməša-spənta- sei das Ursprüngliche. Erst nachträglich seien aus diesen Wesenheiten Schutzgottheiten der Menschen, Tiere, Pflanzen, des Wassers, der Erde, der Metalle und des Feuers geworden.

Die Neigung zu Abstraktionen ist in der indogermanischen Welt stark verbreitet. Bei den Griechen, denen der Mensch das Maß aller Dinge wird, hat freilich eine weitgehende Vermenschlichung der Götter stattgefunden, die schon bei Homer nur ins Übermaß gesteigerte Erdenbewohner sind. Für die Römer und Germanen zeigen dagegen gerade

[1] Bei der Umschreibung ist das epenthetische i überall fortgelassen worden.

[2] Hillebrandt *ZdMG* N. F. 6; 56. E. Leumann *ZdMG* N. F. 6, LXXIII f., *ZII* 6, 1 ff.

die ältesten erreichbaren Epochen aus begrifflichen Gebilden hervorgegangene Gottheiten neben solchen, die auf Naturkräfte hindeuten. Die Tatsache, daß die Veden ähnliche abstrakte Gestalten kennen wie die Gāthā, macht es auch durchaus wahrscheinlich, daß Zarathuštra nicht an Elementargötter anknüpfte, wie er sie im Volksbewußtsein vorfand, sondern die zu seiner monotheistischen Reform passenden Begriffsverkörperungen heranzog. Auch der vedische Váruṇa ist wohl in erster Linie Heger der Rechtsordnung, des Ṛtá, und Hüter des Eides, wie Mitrá den Freund und den Schützer der Verträge darstellt; erst nachträglich sind Váruṇa mit dem Himmel und dem Mond[1], Mithra- in Iran später mit der Sonne identifiziert worden. Für die alten Perser, die Südwestiranier, erklärt Herodot ausdrücklich, daß sie ihre Götter sich nicht wie die Griechen als menschenähnlich darstellten (I 131). Wenn an der gleichen Stelle in dem den ganzen Himmelskreis bedeutenden persischen „Zeus" der Aura-Mazda der achaemenidischen Inschriften erblickt werden kann, der gegenüber Zarathuštras geistiger Gottheit schon einen Rückfall in primitivere Anschauungen ausmacht, so sind Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und die Winde bei Herodots Gewährsmann nicht die Aməša-spənta-, sondern die aus dem jüngeren Avesta als Yazata- bekannten Hvar-, Māh-, Zam- (Zəm-), Ātar-, Āpa- und Vayu- (Vāyu). So versteht auch Strabon XV 3, 13 diese Götter. Nur bezeichnet er die Sonne als Mithras und fügt zwischen dem Mond und dem Feuer noch die Aphrodite- Anāhita- ein. Anāhita-, arm. anahit, neup. anāhid, anāhīd, nāhīd, arab. anāhīdh usw., ist eine in ganz Vorderasien wichtige Göttin geworden, die mit den verschiedensten Gestalten zusammenfloß und daher bald Artemis, bald Aphrodite oder Athene heißt.[2] In der armenischen Übersetzung des Pseudo-Kallisthenes, Venedig 1842, ist Hera mit Anahit wiedergegeben (a. a. O. S. 42 und 68, Lagarde, Ges. Abh. 293). Auch die Urania bei Herodot I 131 ist mit der Anāhita- gleichzusetzen, die hier als die Ištar der Himmel aufgefaßt wird.

Aša- (Urtom) steht zum Feuer in Beziehung. Der Begriff der sittlichen Rechtsordnung erscheint, wie ein Vergleich mit dem vedischen Ṛtá ergibt, das Ursprüngliche. Freilich behauptet eine moderne Theorie, die im Feuer und dem Licht eine primäre Anschauung des religiösen

[1] Kretschmer *WZKM* 33 will Váruṇa mit dem hethitischen Aruna, „Meer", nach Sommer in Verbindung bringen. Hillebrandt *ZdMG* N. F. 6, 74 ff. wendet sich hiergegen mit Recht. Der indogermanische Charakter des Hethitischen erscheint bei allen Anklängen auf grammatikalischem Gebiet doch nicht unbedingt feststehend. Über Váruṇa-Ṛtá-Kárma s. B. Heimann *Festgabe für Herm. Jacobi* (Leipzig 1927) 201 ff.

[2] Über Anāhita s. H. Lommel *Die Yäšts* 26 ff. Nach J. Hertel wäre Arədvisūra- anāhita- die Milchstraße. *Die arische Feuerlehre* 1, 12; *Die Sonne und Mithra* XXII, XXIV; 20 usw., bes. 301; *Beitr. z. Erkl. d. Awestas usw.* 26, 30.

Denkens der Arier erblicken will, auch das Ṛtá-Urtom sei als eine Form des Lichts oder des leuchtenden Feuers aufzufassen.[1] Dieser Ansicht vermag man nicht ohne weiteres beizupflichten.

Sieht man in Spəništa-manyu- bei Zarathuštra- diejenige Potenz des höchsten und einzigen geistigen Gottes Ahura-Mazda-, die als Demiurg und in der Körperwelt als Widersacher des Aŋra-manyu-, des bösen Geistes, auftritt, so ist in den Gāthā der erste Helfer des Spəništa-manyu- und damit des Ahura-Mazda-, Aša- (Urtom), die sittliche Rechtsordnung und die Wahrheit.[2] Nur allmählich dringt Vohu-manah-, die gute Gesinnung, an diesen Platz vor.[3] Man kann darin ein Zeichen der Spekulation sehen, vielleicht sogar schon priesterliche Einflüsse, indem bei der Anhängerschaft des Ahura-Mazda- die sittliche Rechtsordnung als gesichert betrachtet werden konnte und nun die gute Gesinnung in den Vordergrund rückte, eine Verschiebung, wie sie sehr wohl dem priesterlichen Denken entsprechen würde.[4]

---

[1] J. Hertel *Die arische Feuerlehre* I 36, 1, 97 usw. *Beitr. z. Erkl. des Awestas u. des Vedas* 1 ff., 17 ff. usw. C. Autran *Sumérien et Indo-européen* 143 will in Verbindung mit dem Feuer die Kunst der Metallbearbeitung wesentlich den Indogermanen zuschreiben.

[2] Die sittliche Rechtsordnung schließt den Begriff der Wahrheit mit ein; im Veda erscheint satyá, das Wahre, neben Ṛtá, so daß Oldenberg *GGN* (1915) 167 ff. nur gewisse Berührungen zwischen beiden Begriffen annimmt, während Geiger *Die Aməša spəntas* 169 ff. u. 179 den Begriff der Wahrheit wie des moralisch Guten und Rechten überhaupt in dem Aša-Ṛtá enthalten sein läßt. Für den iranischen Bereich ist das jedenfalls anzunehmen, ist doch dort der Gegensatz von Aša-Urtom zu Drug-, der Lüge, von der gāthischen Zeit an ganz feststehend, während auch im Altpersischen die Anstrengungen der der rechtmäßigen Herrschermacht feindlichen Thronprätendenten und Empörer mit dem Begriff drauga-zusammengebracht werden. Im *Veda* erscheint Drúh als ein beschädigender Dämon oder in der Bedeutung Leid, Unheil, Arglist. Der Gegensatz Ṛtá/Drúh ist freilich durchaus nicht so ausgeprägt, wie das im Avesta der Fall ist. Auch das *Avesta* kennt Drug- in einer umfassenderen Bedeutung als Trug überhaupt. So haben für Iran Plutarch mit seiner Deutung von Aša- als *ἀλήθεια* (*De Is. et Os.* 47) wie Xenophon mit der als *δικαιοσύνη* (Kyrup. I 2, 6) recht. Nikolaos von Damaskos verbindet beides (*exc. de virt. et vit.* ed. Buettner-Wobst 28).

[3] Plutarch nennt Vohu-manah- zutreffend *εὔνοια De Is. et Os.* 47. Strabon weiß in Kappadokien in Komana vom Kult des *Ὠμανής* zu berichten (XI 8, 4; XV 3, 15). Vohu-manah- kann ursprünglich die auf die Erkenntnis des Aša-gerichtete Tätigkeit des Geistes sein (Andreas bei Waldschmidt und Lentz *Die Stellung Jesu im Manichaeismus* 47), so daß die gute Gesinnung dem richtigen Denken entspricht.

[4] Lommel *Indog. Forsch. Anz.* 43, 35 meint, daß Zarathuštra ein Priester gewesen sei, weil er sich selber Zaotar- nenne. Dies bezieht sich auf Yasna 33, 6. Bartholomae hebt bereits hervor, daß die Strophen 1—3 sich von den übrigen scharf absondern (*Die Gathas* 39). Die Tatsache, daß in Strophe 7 Mazda-, Aša- und Vohu-manah- aufgefordert werden, in persönlicher Gestalt sichtbar zu erscheinen, was so ganz im Gegensatz zu den sonstigen Anschau-

Das Feuer des Weisen Herrn Ahura-Mazda- ist in den Gāthā keine Gottheit, sondern ein Symbol der Reinheit. Bei dem letzten Gericht bilden das Feuer und geschmolzenes Metall das Mittel zur Läuterung der Seelen und sind im Sinne Zarathuštras ebenfalls nur bildlich zu verstehen. Daß die sittliche Rechtsordnung in Beziehung zu dem Feuer gesetzt wird, ist also durchaus verständlich. Der Umstand, daß sich Aša-Urtom in den Gāthā in erster Linie aber auf die Pflege des Rindes und die Landwirtschaft bezieht (Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland 191), macht es allein schon unwahrscheinlich, daß die „sittliche Rechtsordnung" aus einer Feuergottheit hervorgegangen sein soll. Im jüngeren Avesta wird Ātar-, der Sohn des Mazda-Ahura- nach dem Yasna-haphtaŋhāti-, zu einer bevorzugten Gottheit, der die höchste Klasse der Priester besonders dient, die Atharvan-.[1] Diese finden sich im Veda als Átharvan wieder, was auf den arischen Charakter dieser Priester und des Feuerkults hinweist. Beachtenswert ist, daß in Yasna 42, 5f., einem jüngeren Zusatz zum Yasna-haphtaŋhāti- zugleich mit den Atharvan- als Priestern auch der Haoma- auftaucht. Das läßt auf ein gegen die zarathuštrische Lehre gerichtetes Durchdringen der alten arischen Götter in Iran schließen, zumal auch die Priesterklassen und die Kultgebräuche weitgehende Ähnlichkeiten zwischen Iran und Indien aufweisen. Die Magier, die schon in die Geschichte der ältesten Achaemeniden eingreifen und die das jüngere Avesta nur in einer ganz späten Glosse kennt (Yasna 65, 7), scheinen mit dieser Bewegung nichts zu tun zu haben. Neben dem Ahuna-Varya-Gebet, das mit einer steinernen Waffe in Vergleich gebracht wird, erscheint Aša-(Urtom) in Yašt 17, 20 als ein Mittel, mit dem Zarathuštra- den Aŋra-manyu- bekämpft. Der böse Geist sagt, Zarathuštra mache ihm mittels des Aša-(Urtom) vahišta- heiß, man sollte meinen, es sei geschmolzenes Metall. Dieser Hinweis auf den üblichen Ausdruck für das zum Ordal beim jüngsten Gericht verwendete flüssige Metall, ayah-xšusta-, ergibt deutlich, daß Aŋra-manyu- von der Rechtsordnung und dem zur Seelenläuterung verwendeten glühenden Metallstrom spricht, daß aber Aša-(Urtom) hier keinesfalls das Feuer bedeutet.[2]

Nicht für alle Aməša-spənta- können Vorbilder in arischer Zeit nachgewiesen werden. Vohu-manah- ist z. B. von Darmesteter mit dem phi-

---

ungen Zarathuštras steht, läßt zu mindesten diese beiden Strophen 6 und 7 verdächtig erscheinen. Es dürfte sich um ein späteres Einschiebsel handeln mit der Tendenz, Zarathuštra sich selbst zum Zaotar- stempeln zu lassen (s. auch J. Hertel *Beitr. zur Erkl.* 144, 1).

[1] Neben atharvan- findet sich im jüngeren Awesta die Form āthravan.

[2] Das hält z. B. Spiegel an dieser Stelle für möglich: *Eran. Altertumskunde* 2, 35. Nach dem *Gr. Bundahišn* c. 1 u. 5 steht im Himmel in der Nähe von Aša-Ātar- (s. Jackson *Zoroastrian studies* 49, 53).

lonischen Logos zusammengestellt worden. Damit hat er die bekannte Theorie veranlaßt, die Vorstellung von den Aməša-spənta- sei von semitischen Auffassungen beeinflußt worden. Inzwischen hat man sich zu der Ansicht durchgerungen, daß in den Kreisen des alexandrinischen Judentums eher iranische Einflüsse wahrscheinlich sind.[1] Bei den seit Aristobul zu verzeichnenden Bemühungen, die Überlegenheit der jüdischen Überlieferung über die griechische Philosophie und deren Abhängigkeit vom Alten Testament festzustellen, beschäftigten sich diese Kreise mit der platonischen Ideenlehre, dem Nūs, dem göttlichen Logos usw.[2] Inwieweit hier stoische Gedankengänge über den ϑεῖος λόγος als die von der Gottheit selbst nicht verschiedene göttliche Vernunft verwertet wurden und solchen Anschauungen auch Anklänge an Iranisches usw. angeglichen zu werden vermochten, kann an dieser Stelle außer Betracht bleiben.

Unter den Aməša-spənta- nimmt nun Arəmati- (Oromuti)[3] einen besonderen Platz ein, insofern als bei dieser Gestalt die Umwandlung einer alten Erdgottheit in einen ethischen Begriff sich verfolgen läßt. Der Name Arəmati- hat mit der Erde an sich freilich nichts zu tun. Er bedeutet „gehöriges Denken", „fromme Ergebenheit", zeigt also an, daß die Gestalt völlig zu einer Abstraktion geworden ist, umsomehr als bereits in den Gāthā Arəmati- die Überheblichkeit Tarōmati-(Tarə̄mati-)[4] entgegengesetzt wird, ein der griechischen ὕβρις entsprechender Ausdruck. Außer Tarōmati- erscheint Yasna 32, 3 und Yašt 3, 8; 11; 15 noch Parimati- in der Bedeutung von „Hoffart", „Hochmut", „Selbstüberhebung". Während an den angeführten Stellen des jüngeren Avesta ein dämonisches Wesen gemeint ist, wird das Wort in Yasna 32, 3 neben Aŋra-manyu und Drug- verwandt. Nach der ganzen Haltung Zarathuštras kann man hier keine menschenähnlichen Gestalten sehen, sondern dabei

---

[1] S. für Philon etwa Reitzenstein *Hellenist. Mysterienreligionen*³ 271 ff.; *Iran. Erlösungsmysterium* 134 ff.; Bousset *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* ist wichtig für den Nachweis, daß zahlreiches Überlieferungsmaterial verschiedenartigster Herkunft bei den Alexandriner Juden verbreitet war. Ohne neben den jüdischen Elementen die heidnisch-orientalischen Einflüsse ganz zu übersehen (s. namentlich 17 f.), betont H. Leisegang *Der Heilige Geist bei Philon* I 1 besonders den Zusammenhang mit griechischer Spekulation.

[2] J. Hertel übersetzt Ahura- Mazda- als Herrscher, Verstand oder Vernunft und hält ihn für den νοῦς (s. zuletzt *Beitr. z. Erkl.* XI f., 239 f.). Das Wesen Ahura- Mazda-s besteht aber weder in νοῦς, noch in λόγος, διάνοια, ἐπιστήμη, sondern in σοφία, Weisheit.

[3] In „Das Wesen der Lehre des Zarathuštrō" hat sich ein bedauerlicher Druckfehler eingeschlichen. Dort ist überall zu lesen arəmati- (arəmatiš).

[4] So ist in „Das Wesen der Lehre des Zarathuštrō" 46 Z. 7/8 v. u. zu lesen.

nur an moralische Eigenschaften denken. Die Redaktoren von Yašt 3 haben offensichtlich an die Gāthāstelle angeknüpft und so ist Parimati- zu einem dämonischen Wesen geworden, wie ja auch Aŋra-manyu- und Drug- sich in als Persönlichkeiten vorgestellte Verkörperungen verwandelt haben. Als Parallele zu Arəmati- haben schon die Gāthā noch Tušnāmati-, das schweigsame Denken, die Vorsicht (Yasna 43, 15). Bei Zarathuštra fehlt auch noch die später beliebte formelhafte Gegenüberstellung von Gegnerpaaren zum kosmischen Kampf, vielmehr wird Tarōmati- in den Gāthā lediglich als die schlechte Eigenschaft aufgefaßt, die der frommen Ergebenheit abträglich ist. Yasna 33, 4 bittet Zarathuštra den Mazda-, von den Adligen die Tarōmati- zu entfernen. Andererseits wird Tarōmati- besonders auf Widersetzlichkeit in Glaubenssachen bezogen. Wir haben es bei Arəmati- in den Gāthā also mit einer durchaus begrifflich betrachteten Abstraktion zu tun. Auf etwas anderes läßt auch zunächst der Name nicht schließen.

Arəmati- ist die ursprüngliche Form des Namens. Sie wird in den Gāthā durchweg aus metrischen Gründen erfordert und lebte bis in die Zeit fort, wo die Armenier ihre Bibelübersetzung schufen. Denn neben der noch zu besprechenden, nach Südwestiran weisenden Form sandaramet findet sich als armenische Wiedergabe von Dionysos in 2. Makk. 6, 7 spandaramet, was in beiden Fällen deutlich beweist, daß die Armenier das Wort als viersilbig übernommen haben. Freilich ist das nicht erst in parthischer Zeit geschehen; in Kappadokien findet sich in dem persischen Kalender, der bis in die Achaemenidenzeit hinaufreichen dürfte und aus byzantinischer Zeit noch belegt ist, die Form ΣΟΝΔΑΡΑ.[1] Kappadokien und Armenien waren schon vor dem Feldzug gegen Kroisos 547 v. Chr. dem Kyros unterworfen[2], obwohl die Ersetzung der Abhängigkeit von Medien durch die persische Herrschaft nicht ohne Kämpfe vor sich gegangen war.[3] Wir haben also sowohl in den Gāthā wie in der armenischen und kappadokischen Überlieferung die Form Arəmati-, die auch dem altindischen Arámati entspricht. Ārmati- im jüngeren Avesta mit Länge des a in der ersten Silbe ist eine spätere Bildung, über die

---

[1] Zu den kappadokischen Formen vgl. besonders Lagarde *Armenische Studien* 139, *Ges. Abhdlg.* 258 ff. Drouin *Revue archéol.* (1889) II 50. F. Cumont *Textes et mon. rel. aux mystères de Mithra* I 132, II 6. Marquart *Unters. z. Gesch. von Eran* II 212 ff. Nach Lagarde *Ges. Abhdlg.* 264 wäre an eine Entlehnung der kappadokischen Monatsnamen nach Kyros nicht zu denken. Drouin hält 400 für den wahrscheinlichen Zeitpunkt der Einführung des avestischen Kalenders in Kappadokien. Über die Verwendung des avestischen Kalenders anstelle der altpersischen Zeitrechnung s. *Das Wesen der Lehre des Zarathuštrō* 64.

[2] Herodot I 76. Um 590 setzen sich die Meder in Kappadokien fest.

[3] Pompeius Trogus bei Justin I 7, der wahrscheinlich mittelbar auf Deinon zurückgeht.

Andreas und Wackernagel, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1911, 13 sich geäußert haben.[1]

Die vedische Arámati ist bereits in dem gleichen Sinne eine Abstraktion geworden wie das in den Gāthā der Fall ist. Arámati bedeutet durchweg die fromme Ergebenheit, die Andacht. Das passende, schickliche Gebet wird durch Arámati dargestellt, das heißt also das den rituellen Vorschriften in jeder Hinsicht entsprechende Gebet; deshalb steht Arámati auch in Beziehung zu Hótrā, der auch als Göttin gedachten Anrufung, und zu Bṛhaspáti (Ṛgvda X 64, 15), dem Gebetsherrn. Bezeichnenderweise besitzt in den Gāthā Arəmati- ein besonderes Verhältnis, zur Landwirtschaft, genau wie das bei Aša-(Urtom) festzustellen ist.[2] Wir finden denn auch in nachgāthischer, aber noch früher Zeit Arəmati- in enger Beziehung zu Pārəndi-, der „strotzenden Fülle“ oder „Üppigkeit“ (Yasna 38, 2). Eine fromme Gesinnung geht bei Zarathuštra zusammen mit der Anteilnahme an der Landwirtschaft. Sie ist ihm das Mittel zur Überwindung der rohen Gesinnung des Nomadentums. Für die ostiranischen Landschaften, in denen Zarathuštras Wirken anzunehmen ist, bedeutet die Betreibung der Landwirtschaft und der mit ihr verbundenen Regelung der Bewässerung die Rettung vor der Wüste, der Steppe und der Versumpfung. Im nordwestlichen Indien, wo die Arier der Kuh die bekannte Hochschätzung beweisen, liegen die Verhältnisse wesentlich anders. Die Gefahr des Nomadisierens droht dort nicht in gleichem Maße wie im östlichen Iran. Die soziologische Frage nach den Gründen für die Aufgabe des Nomadentums und den Übergang zur halbseßhaften oder ganz seßhaften Lebensweise kann hier nur angedeutet werden. Eine zwingende Ursache für den Vorgang vermag keine der bisher aufgestellten Theorien anzugeben, mag man rein wirtschaftliche oder religiös-kultische Erwägungen besonders betonen.

Der Sprachgebrauch der Gāthā und des Veda stimmt also überein. In beiden Texten haben wir Arəmati-/Arámati als den Begriff der Andacht und frommen Ergebenheit. Beachtenswert ist die Arámati in Ṛgveda begelegte Bezeichnung ṛtajñā (V 43, 6), d. i. die Kennerin des

[1] Als Āramati- erscheint der Name bei J. Hertel *Die arische Feuerlehre* I 144 f.; s. *Beitr. z. Erkl.* 98 ff. die Ableitung des Wortes von ram- 'ruhen'. Vedisch Arāmati wäre die Unrast, das Nomadentum, dem gegenüber Zarathuštra bewußt Āramati- die Siedelung usw. betont hätte. Vgl. auch a. a. O. 57 ff.; *Die Sonne* 85 f.

[2] Mit gaētha- „Haus und Hof“, „Anwesen“, zusammen findet sich Arəmati erwähnt *Yasna* 43, 6. *Yasna* 45, 4; 9 beziehen sich auf die Wirksamkeit (varəz-) im Sinne der Landwirtschaft. An der ersten Stelle wird Arəmati- angeführt. Hieraus schließt v. Selle *GGA* (1927) 438 darauf, daß die alte Anschauung für Zarathuštra noch lebendig gewesen sein könne.

heiligen Rechts. Auch Arəmati- steht in enger Beziehung zu Aša-/Urtom, und beide hängen wieder mit der Viehzucht zusammen. Im Veda erscheint Arámati gelegentlich als Genie der Andacht[1], im späteren Altindischen ist Arámati eine Gottheit, genau wie im Avesta. Nicht oft kann man bei Zarathuštra so handgreiflich ein Beispiel für die Übernahme arischer Vorstellungen finden, wobei freilich nicht außer Acht gelassen werden darf, daß Zarathuštra hier wohl an die gegebene Abstraktion anknüpft, den Begriff jedoch mit neuem Inhalt erfüllt, indem er allein die ethische Seite betont. Jedenfalls kann man mit Bestimmtheit davon ausgehen, daß für die vedischen Inder wie für die vorzarathuštrischen Iranier Arámati-/Arəmati- nur die Frömmigkeit und Andacht darstellt, eine Begriffsfestsetzung, wie sie bereits im Namen enthalten ist.

Gerade die vorstehende Erwägung spricht auf das deutlichste dafür, daß Zarathuštra nicht bereits im Volksbewußtsein vorhandene Elementargottheiten ins Abstrakte übersetzte, sondern daß er, der Verkünder des geistigen Gottes, gewissermaßen als Vertreter des uralten indogermanischen Hanges zur Schaffung gedanklicher Bildungen nur die religiösen Abstraktionen zu verwenden vermochte, dagegen die im Volke beliebten Götter verwarf.[2]

---

[1] *Ṛgveda* V 43, 6 heißt Arámati- eine große göttliche Frau. Vgl. *Yasna* 38, 1 f.

[2] Mithra- ist wohl das bekannteste Beispiel. Er ist, wenn auch in einer unrichtigen Auffassung, Herodot I 131 bekannt und kommt zwar nicht in den Achaemenideninschriften vor Artaxerxes II, wohl aber in Namen vor. Misa- scheint, wie auch das Neuelamische ergibt, die volkstümliche südwestiranische, Mitra- die in Medien (Nordwestiran) vertretene Form gewesen zu sein, die sich jedoch auch in den altpersischen Inschriften findet und wohl die amtliche Gestalt des Namens darstellt. Ein Vasall der Arsakiden in der Persis heißt Vahūmitr. Levy *ZdMG* 21, Tafel II 1; Mordtmann *Zeitschrift f. Num.* IV (1877) 181 Nr. 129. Dem altpersischen Namen Vahumisa entspricht genau der indische Vasumitra, bekannt u. a. als Verfasser einer Abhandlung über die buddhistischen Sekten. Inwiefern hier die Nachwirkung indoskythischer oder sonstiger iranischer Einflüsse auf Indien zu spüren ist, wie beim Namen Varahāmihira, sei dahingestellt. In den Gegenden, die einst zum medischen Reich gehörten, treten Namen mit dem Bestandteil Mithra- besonders hervor. In Armenien, Pontos, Kappadokien, Iberien muß sein Kult weit verbreitet gewesen sein. Im östlichen Kleinasien sind ja auch die Mysterien entstanden, die Mithra- zum Mittelpunkt eines ausgedehnten Kults machten. Die avestische Form Mithra- wird schon zur Zeit des Tacitus in die mittelpersische Form Mihr umgewandelt, wie der Name Meherdates beweist (Ann. 11, 10; 12, 12, 14). Anf den Münzen des Kaniška findet sich die Gestalt Mioro, das Armenische hat Mihr. Das griechische *Μίϑρας*, *Μίϑρης* führt auf den avestischen Mithra-, während Herodot *Μίτρα* und Ktesias Mitraphernes oder *Μητραφέρνης*, Mitradates usw. schreibt, also beide die medisch-altpersische Gestalt wiedergeben. Der Metrogathes bei Aischylos *Persai* V 43 dürfte als Lyder mit Mithra- nichts zu tun haben. Gegen die Scheidung nordwestiranischen und südwestiranischen Sprachgutes im allgemeinen Bedenken bei Reichelt *Grdr. d. idg. Sprach- u. Altertumsk.* II 4², 24.

Bis hierher findet sich kein Hinweis darauf, daß Arəmati-/Arámati einst eine Erdgottheit gewesen sei. Weder der Name noch die Bedeutung der Gestalt läßt ohne weiteres auf eine solche Möglichkeit schließen. Daß Zarathuštra sowohl Aša-/Urtom wie Arəmati- in Beziehung zur Landwirtschaft setzt, liegt lediglich in seinem bekannten Bestreben begründet, den seßhaften viehzüchtenden Bauern als den wahren Kulturträger hinzustellen.[1] Als Erde, bhū́mi, wird nun Arámati von Sāyaṇa in seiner Erläuterung zu Ṛgveda VH 42, 3 bezeichnet. Zu X 92, 5 bemerkt Sāyaṇa ferner, daß mahī́m = pṛthivī́m zu deuten sei. Für Arámati wäre also aus diesem Hinweis an sich noch nichts zu folgern. Beim vorhergehenden Verse erklärt Sāyaṇa arámati als paryantaráhita, grenzenlos.

Gegen ein blindes Übernehmen der von Sāyaṇa gegebenen Deutungen hat man denn auch mit Recht Bedenken geltend gemacht.[2] Beachtung verdient die bei Sāyaṇa niedergelegte Überlieferung bei der Erläuterung des Ṛgveda aber jedenfalls, zumal wenn andere Tatsachen Sāyaṇas Ausführungen unterstützen. B. Geiger[3], Geldner[4] und Carnoy[5] haben allerdings behauptet, daß Sāyaṇas Bemerkung über Arámati unbeachtlich sei. Nun heißt es jedoch Ṛgveda X 92, 5, daß die Flüsse durch die große Arámati eilen. Hier wäre es möglich, daß der in der vedischen Epoche bereits wesentlich in Vergessenheit geratene Charakter der Arámati als alter Erdgottheit doch noch durchschimmert. Freilich hat man in der Stelle eine verklausulierte Darstellung des Gebets als regenspendender Macht sehen wollen[6], doch erscheint diese Erklärung gewunden und unbefriedigend.

Daß Arámati, allerdings unter einem anderen Namen, einmal eine Erdgottheit war, ist eben im Veda schon nicht mehr eine lebendige Tradition. Bhū́mi ist dort die Mutter Erde oder Pṛthivī́. Beide treten neben Dyáus, den Himmel. Als göttliche Gestalt kommt besonders Pṛthivī́ in Betracht. Mehrere Figuren als göttliche Träger derselben Naturgewalt sind dem Veda durchaus nichts Fremdes, es sei nur daran erinnert, wie neben Sū́rya Savitár, Agní und nach manchen Anschauungen auch Mitrá mit der Sonne in Zusammenhang stehen oder ähnlich Sóma, Váruṇa usw. auf den Mond bezogen werden. Die vedischen Gottheiten besitzen, ein bei den Römern und Germanen wiederkehrender indogermanischer Zug, keine fest umrissenen Züge, sondern ihr Wesen schwankt.

---

[1] Es sei daran erinnert, daß die sumerische Kultur einen ausgesprochen landwirtschaftlichen Anstrich trägt. Die Ostiranier des Zarathuštra und die vedischen Inder sind in erster Linie Viehzüchter. Eine etwaige Abhängigkeit Zarathuštras von Mesopotamien kommt daher in diesem Punkt nicht in Frage.

[2] J. Hertel *Die Methode der arischen Forschung* 24f.

[3] *Die Aməša spəntas* 236.

[4] *Vedische Studien* II 255, 3.

[5] *Le Muséon* 13 (1913) 133, 1.

[6] Carnoy a. a. O. 132.

Das jüngere Avesta kennt nur eine Erdgottheit Zam- (Zəm-), der der 28. Monatstag geweiht ist und deren Namen Yašt 19 trägt, von dem sich allerdings nur 1—8 auf die Erde beziehen, während der Rest des Yašt das x^varənah-, die Herrlichkeit der iranischen Königskrone, behandelt und den Kayan oder X^varr Yašt bildet. Bei Herodot I 131 kann man eine Erwähnung dieses Zam- sehen, wenn man nicht annehmen will, daß sich der in den Veden wie in den Gāthā bereits in Vergessenheit geratene Charakter der Arəmati-/Arámati bei den alten Persern gehalten habe. Hierüber wird noch einiges zu sagen sein.

Im jüngeren Avesta ist jedenfalls Arəmati- vielfach ein Synonym für Erde geworden. Aber daneben bleibt Arəmati- eine geistige Potenz. In der Pahlavīübersetzung wird Arəmati- als die vollkommene Weisheit (būndak minisnih) aufgefaßt, was zu Plutarchs *σοφία* stimmt (De Is. 47), während Neriosengh Arəmati- je nachdem mit pṛthivī oder sampūrṇam manas wiedergibt.

Charakteristisch für die Entwicklung der altiranischen Religion ist der Umstand, daß sich die rein geistige und monotheistische Lehre des Zarathuštra nicht durchzusetzen vermocht hat. Das alte Vielgöttertum hat sich gegen die in den Gāthā verfochtenen Bestrebungen Geltung verschafft. Dabei bleibe es ganz dahingestellt, ob die Doktrin eines Zarathuštra in ihrer vollen Ausprägung jemals überhaupt in weiteren Kreisen Anerkennung gefunden hat. Für die Achaemeniden war Aura-Mazda- der größte der Götter, nicht der einzige Gott wie bei Zarathuštra.[1] Aus der Namengebung kann man schließen, daß Mithra- bei den Medern wie bei den Persern verehrt wurde. Herodot kennt den Gott, wenn er ihn I 131 auch irrtümlich für ein weibliches Wesen ansieht. Xenophon (Kyrup. 8, 7, 3) weiß von Helios neben Zeus *πατρῷος* und bei Artaxerxes II treten Mithra- und Anāhita- inschriftlich auf. Xenophon (Oikon. IV 24)[2] läßt Kyros den Jüngeren bei Mithra- schwören, was Plutarch von Artaxerxes I. und Qu. Curtius von Dareios Kodomannos behaupten.[3] Mithra- wird ja später gern mit Xšathra- verbunden.[4] Der Sóma/Haoma-, den Plutarch a. a. O. erwähnt, erscheint als das Kennzeichen einer Gruppe der Saken in Mittelasien.

Vohu-manah, Amərətāt- und die Barəsman-Bündel sind Strabon bekannt (XIV 3, 15).

---

[1] Vgl. zuletzt die Goldtablette Dareios I. aus Hamadān Sidney Smith *IRAS* (1926) 433 ff.; L. H. Gray *IRAS* (1927) 97 ff.; Herzfeld *DLZ* (1926) 2105 ff.; Weißbach *Z. f. Ass.* N. F. 3 (1927) 291 ff.; s. Christensen *Acta orientalia* 4, 110.

[2] Vgl. *Kyrup.* 7, 5, 53.

[3] Plutarch *Artaxerxes* 4, Aelian I 33; Qu. Curtius IV 13, 12, vgl. IV 4, 24 läßt Dareios Kodomannos die Sonne (Hvar-), Mithra- und das ewige Feuer neben den Göttern des königlichen Hauses anrufen.

[4] J. Darmesteter *Le Zend-Avesta* II 313 ff.

Wie und durch welche Schichten diese alten Anschauungen wieder zur Geltung gelangten, darüber kann man nur Vermutungen anstellen. Die Magier, die mit Medien besonders in Zusammenhang gestanden zu haben scheinen, dürften namentlich die Vermittler alter vorderasiatischer Vorstellungen gewesen sein, die für das südwestliche Persien auch aus Elam eingedrungen sein könnten. In den von Vorderasien beeinflußten Anschauungen bewegt sich die monotheistische Ausprägung der mazdaistischen Religion, wie sie der Zervanismus darstellt, der in dem Zeitgott Zrvan- die höchste, dem guten und bösen Prinzip übergeordnete Gottheit sieht. Der Mithraismus, der den Gott Kronos kennt, ist ebenso wie der Kult, der sich um Anāhita-/Anaïtis bildete, eine solche Mischung iranischer und mesopotamisch-kleinasiatischer Lehren.

Es sei dahingestellt, inwiefern bei der nachgāthischen Auffassung von den Aməša- spənta- als Genien oder Schutzengeln, namentlich bei ihrer Zusammenfassung als Siebenzahl vorderasiatische Einwirkungen bereits im Spiele sind. Sicher ist das der Fall für die auf babylonischem Boden nachweisbare Doktrin von der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos, die sich nach den Zeugnissen des Bundahišn für den verloren gegangenen Dāmdādh Nask des Avesta annehmen läßt, ohne daß man deshalb diesem Abschnitt des Avesta ein bestimmtes Alter beilegen möchte. Die Aməša- spənta- werden im Großen Bundahišn[1] als männliche und weibliche Genien betrachtet; daß Vohu- manah-, Aša- (Urtom) und Xšathra-[2] Neutra sind, wird nicht mehr empfunden. In den Gāthā dagegen sind die als Aməša- spənta- später zusammengefaßten Wesen noch durchaus Begriffe.[3]

Für den Charakter der Arəmati- als Erdgottheit scheint auch die bereits erwähnte armenische Überlieferung zu sprechen. Die Armenier haben beachtenswerter Weise den Namen Arəmati- in zwei verschiedenen Formen übernommen, als Spandaramet und als Sandaramet. Mit Spandaramet wird in der armenischen Bibelübersetzung Dionysos aus dem 2. Makkabäerbuch wiedergegeben. Daß Dionysos als chthonische Gottheit betrachtet wird, ist bekannt. Auf diese Stelle wird man jedoch

---

[1] J. Darmesteter *Le Zend-Avesta* II 306. Männliche und weibliche Aməša-spənta- unterscheidet zuerst Yasna 39, 3, sodann das Yeńhē hātąm-Gebet (Yasna 27, 15) und die Yasa 21, 2 gegebene Erläuterung dazu; s. Lommel *ZII* 1, 24 ff. Hertel *Beitr. z. Erkl.* 248, 1.

[2] *D. Wesen der Lehre des Zar.* 33 Z. 1 v. u. ist xšathrəm, 41 Z. 1 v. o. vahištəm manō zu lesen. 9 Z. 9 v. o. ist aryanəm zu verbessern.

[3] J. Hertel ist der Ansicht, daß die Arier den Begriff des Abstrakten noch nicht besaßen, sondern in den Abstrakta konkrete Personen sahen (*Die Sonne und Mithra* 6 ff., vgl. *Beitr. zur Metrik des Awestas* 36, 1). Die indogermanischen Religionen zeichnen sich aber gerade durch die Betonung begrifflicher Werte aus.

keinen besonderen Wert legen dürfen, denn die fragliche Übersetzung gehört erst dem 5. nachchristlichen Jahrh. an, und damals war Arəmati- schon völlig als Ausdruck für die Erde üblich. Spandaramet ist daher einfach als die Übernahme eines mittelpersischen Spendarmat zu werten.[1]

Interessanter ist die armenische Form Sandaramet, die „Unterwelt“ bedeutet. Neben spənta- hat sich aus uriranischem *švanta- eine südwestiranische Form santa- entwickelt, die zu litauischem szveñtas, kirchenslavischem svętu und lateinischem sanctus stimmt, also Bopps Annahme über die Zusammengehörigkeit dieser Worte bestätigt.[2] Ob man freilich schon für dieses spənta- die Grundbedeutung „heilig“ annehmen kann, wird kaum einwandfrei entschieden werden, da sie auch bei den Slaven und Litauern erst unter christlichem Einfluß sich ausgeprägt haben könnte. Außerhalb des südwestiranischen Bezirks scheint die Form santa- im Namen des Kimmerierfürsten Sandakšatru (Šandakšatru) vorzukommen[3] = „heilige“ Herrschaft ausübend, übrigens ein Beweis dafür, daß der Begriff Xšathra- bereits in vorachaemenidischer Zeit im Sinne der Gāthā und auch der späteren Überlieferung üblich war.[4] Dabei darf freilich nicht außer acht gelassen werden, daß es sich um einen Namen mit südwestiranischer Prägung handelt, so daß der Begriff Xšathra- bei den Skythen damit noch nicht nachgewiesen wäre. Ist die Deutung von Artimpasa (Herodot IV 59) auf ein Kompositum mit Aša-(Urtom)

---

[1] Armenisch spandarat, spandiat entspricht dem avestischen spəntōdāta- = Sphendadates. Dies ist nach Ktesias *Pers.* 10 der Name des falschen Smerdis, den Dareios Gaumāta nennt, und des in *Yašt* 13, 103 erwähnten Isfendiār der iranischen Heldensage.

[2] Lommel *Indogerm. Forsch. Anzeiger* 43, 29. Vgl. Bopp *Vgl. Gramm.* I 20; Meillet *Bull. soc. ling.* 23, 68. Für altpersisch s aus arischem šv s. Meillet *Gramm. du vieux-Perse* 5f. Hübschmann *Pers. Studien* 178.

[3] Marquart *Unters. z. Gesch. v. Eran* I 236, 71, II 105, 5; Hüsing *Kuhns Zeitschrift* 36, 565ff. Vasmers Bedenken (*Die Iranier in Südrußland* 5) gegen den Wandel sp/s erscheinen nicht gerechtfertigt gegenüber dem entsprechenden Vorgang bei der altpersischen Form Vahumisa, die beweist, daß Mithra- für die Volkssprache südwestiranisch schon in achaemenidischer Zeit zu Misa geworden, aus tr (thr) also bereits s entstanden war, vgl. auch die vorhergehende Anmerkung. Merkwürdig ist es nur, wie das südwestliche santa- zu den Kimmeriern gelangt sein kann, wobei freilich zu erwägen ist, daß die Perser kaum vor dem Ende des Reiches Elam (um 639) in ihre späteren Sitze eingerückt sein dürften.

[4] Xšathra- wird allerdings mit spənta- im Avesta nicht zusammengestellt, sondern mit vohu- oder varya-. Der Begriff Xšathra- als das jenseitige Gottesreich, der sich bis in die gāthische Zeit hinauf verfolgen läßt, kann in dem hier erörterten Zusammenhang außer Betracht bleiben. Über einen Fürsten Kaštariti- Xšathrita zur Zeit Assarhaddons von Assyrien (681—669) s. zuletzt J. Lewy *Forsch. z. Alten Gesch. Vorderasiens* 4, 5, *Reallex. der Vorgesch.* s. v. Kimmerier.

richtig (Vasmer D. Iranier in Südrußland 12), so wäre diese arische Vorstellung von der sittlichen Rechtsordnung auch den Skythen mit den anderen Iraniern und den Indern gemeinsam.

Bei armenischen Lehnwörtern ist es natürlich schwer zu ermitteln, in welcher Zeit sie aus Iran übernommen worden sind. Von den Tagen der arischen Herrscher im Mitannireiche (Subartu) und der Göttin „Bagamazda" (Bagbartum, Bagmaštum)[1] aus Muṣaṣir an sind Berührungen zwischen den Armenien bewohnenden Völkern und Ariern denkbar. Der Kimmerier Sandakšatru führt in die Epoche, in der die aus Osteuropa kommenden Armenier (Haikʿ) in das chaldische Land vorstoßen. Die Meder und als ihre Erben die Perser haben Armenien beherrscht. Sandaramet könnte also durchaus ein aus achaemenidischer Zeit herrührendes Lehnwort im Armenischen sein, während Spandaramet, wie erwähnt, deutlich auf die Zeit der Sāsāniden hinzuweisen scheint. Diese Annahme wird auch durch die in dem kappadokischen Kalender vorkommende Form Sondara gestützt.

Die Armenier müssen unter Sandaramet jedenfalls eine Erdgottheit verstanden haben. Zwar soll man im allgemeinen Unterwelts- und Erdgottheiten nicht ohne weiteres zusammenwerfen[2], aber ein Überschneiden der Begriffssphären liegt doch nahe genug.

Für die achaemenidische Epoche sind chthonische Gottheiten für Iran nachgewiesen. Herodot (I 131) und Strabon (XV 13, 13) wissen, daß die Erde bei den Persern verehrt wurde. Diogenes Laertios (Prooem. 2, 6) schreibt den Magiern den Glauben an Feuer, Erde und Wasser als Götter zu. Ebenso berichtet Xenophon, Kyrup. 8, 3, 24, daß die Magier der Erde Opfer darbrachten. Den Göttern unter der Erde zuliebe wurden nach Herodot VII 114 Kinder lebendig begraben.[3] Bei den pontischen Skythen gilt die Erde Api als die Gattin des Himmels. Die Stammessage der Skythen, wie sie den Griechen bekannt war (Herodot IV 8), läßt den Heros eponymos Skythes aus der Verbindung der schlangen-

---

[1] Ed. Meyer *Kuhns Ztschr.* 42, 14; *Berl. Sitzungsber.* (1925) 254; Scheftelowitz *Kuhns Ztschr.* 38, 274; Herzfeld *Islam* 11, 129; Lehmann-Haupt *Armenien einst und jetzt* II 1, 312; P. Kretschmer *Kleinas. Forsch.* I 6 will den Namen als *bhāgabhāra erklären. Auf alle Fälle scheint eine Zusammensetzung mit baga-, Gott, vorzuliegen. Am besten denkt man wohl an die im chaldischen Gebiet belegte Göttin Vašti (*Wesen d. Lehre Zarathustrōs* 37).

[2] Nach Rohde *Psyche* [7]I 211 ist Demeter bei Homer nur Göttin des Ackersegens.

[3] Man hat hierin einen Hinweis auf die Verehrung des Aŋra-Manyu- bei den Achaemeniden finden wollen, zumal Aristoteles nach Diogenes Laertios *Prooem.* 2, 9 Areimanios mit Hades gleichsetzt. Auch im Mithraismus ist ein deus Arimanius inschriftlich belegt, F. Cumont *Textes et monuments rel. aux Mystères de Mithra* II 98, 141.

förmigen Erdgöttin mit Herakles hervorgehen. In bosporanischen Inschriften taucht eine Göttin Astara auf, die mit der kleinasiatischen Muttergottheit identisch zu sein scheint.[1] Ohne auf verwandte göttliche Gestalten bei den Thrakern oder den Kleinasiaten zurückgreifen zu wollen, kann man also eine Verehrung der Erde bei den Iraniern annehmen. Herodot IV 76 läßt zudem Anacharsis den Kult der Großen Mutter von Kyzikos nach dem Skythenland verpflanzen. Für die Seleukidenepoche ist schließlich der Kult der Mā von Kleinasien in Susa durch griechische Inschriften nachgewiesen.[2]

Die Magier haben neben anderen der vergeistigten Lehre des Zarathuštra fremden primitiven Anschauungen den der kultischen Reinheit hervorgekehrt. Damit in Verbindung steht die Forderung, daß die reinen Elemente Feuer, Wasser und Erde nicht beschmutzt werden dürfen. Der Priester muß sich den Mund verhüllen, damit sein Atem die heilige Flamme nicht berührt. Eng hängen mit dieser Gedankenrichtung auch die magischen Bestattungsgebräuche zusammen, die den Achaemeniden mit ihren Felsgräbern fremd sind, aber Ähnlichkeit mit den Sitten der Massageten, Soghder und Baktrer aufweisen.[3]

Die ursprünglich bei den Iraniern verehrte Erdgottheit hat in Persien offenbar wieder den Namen Arəmati- bekommen oder ein ihr von Anfang an zugehöriges Beiwort als Namen behalten, während Zam-(Zəm-) eine blasse priesterliche Gestalt blieb, zudem im Gegensatz zu Arəmati- als männlicher Yazata- aufgefaßt wird. Freilich wird Zam- besonders gern mit Asman-, Himmel, zusammen erwähnt, was wieder an die Erde und den Himmel bei den Skythen erinnert. Allerdings darf man nicht vergessen, daß die skythische Api als Gattin des Zeus Papaios = väterlichen Zeus eher der Arəmati- entspricht als dem männlichen Zam-. Andererseits hebt Herodot I 131 hervor, daß die Perser das Himmelsgewölbe als Zeus verehrten.[4] Arəmati- wurde als Mutter Erde ge-

---

[1] Rostovtzeff *Iranians and Greeks in South Russia* 179f.

[2] Franz Cumont in der Acad. des inscr. *Le Temps* v. 28. 8. 1927.

[3] Für die Massageten s. Strabon XI 8, 6; nach Onesikritos berichtet Strabon XI 11, 3, die Soghder und Baktrer hätten ihre Greise und Kranken den Hunden ausgesetzt, die bei den Soghdern als *ἐνταφιασταί* bezeichnet worden seien. Mit den Magiern hängt offenbar auch die Hochschätzung der Hunde im jüngeren Avesta zusammen. Zur Zeit des Onesikritos (4. Jahrh. v. Chr.) unterschieden sich die Sitten der Soghder, die nachmals das seßhafte und die Kultur tragende Element in Mittelasien ausmachen (Gauthiot *Essai de gramm. soghd.* I, IV ff.), wenig von denen der Nomaden.

[4] Dion Chrysostomos *Or.* 36, 45 spricht bei den Persern von einem Roß der „Hera“ neben dem des Zeus; dieses Pferd soll schwarz gewesen sein, was auf eine chthonische Gottheit deuten würde. Als drittes Roß wird a. a. O. 46 das des „Poseidon“ genannt. Die Skythen verehrten neben Zeus und Gē einen Poseidon Thamimasadas (Thagimasadas).

priesen.[1] Es wäre müßig, darüber zu spekulieren, ob die Magier etwa den schon in indo-iranischer Zeit im allgemeinen in Vergessenheit geratenen Charakter der Arəmati- als Erdgottheit gekannt haben, so wie Sāyaṇa Arámati als Bhū́mi vorschwebt.

Der Begriff der Andacht und Frömmigkeit liegt bei der Erde besonders nahe, zumal bei Völkern, die zur Viehzucht und Feldbestelluug und damit zu einer seßhaften Lebensweise übergehen. Die Mutter Erde verlangt vom Bauern, der Erntesegen erwartet, eifrige Pflege und fleißige Hingabe. Im Gegensatz zum unsteten Wesen des Nomaden ist also beim Ackerbauer ein frommer Sinn zu erwarten. So erklärt es sich, wenn aus der Erdgottheit eine Verkörperung der Frömmigkeit und Andacht wurde. Wann diese Entwicklung vor sich gegangen sein kann, ist natürlich nicht zu sagen. Zarathuštra sehen wir in Ostiran mitten im Kampf für die Bauernschaft und das seßhafte Leben. Das heißt aber noch nicht, daß er der soziale Neuerer ist, dem überhaupt die Abkehr vom Nomadentum zuzuschreiben wäre. Vielmehr weisen die Gāthā auf das Bestehen einer seßhaften Bauernschaft hin, die bereits in Dorfgemeinschaften verbunden war (Yasna 31, 18; 53, 8). Wohl findet Zaratbuštra den Bauern religiösen und ethischen Gedanken zugänglicher als den die Daēva- verehrenden Nomaden, und deshalb tritt er für den Landwirt und Viehzüchter ein, die Seßhaftigkeit wenigstens in einem gewissen Umfange und mit ihr wohl die Mutter Erde als Göttin gab es aber schon vor Zarathuštra bei den Iraniern. Bei der skythischen Api und der Erdgöttin mit dem Schlangenleib, die von Herakles drei Söhne gehabt und Stammutter der Skythen gewesen sein soll, darf man nicht übersehen, daß wesentliche Teile dieser Iranier Ackerbauer waren und in Südrußland Getreide bestellten. Bezeichnend ist die freilich griechischer Überlieferung zuzuschreibende Verbindung mit dem als Kulturträger aufgefaßten Herakles, der z.B. in Armenien mit dem iranischen Siegesgott Vahagn-Vərəthraghna- zusammengeworfen wird.

So ist die bei Zarathuštra in den Gāthā als eine abstrakte Potenz behandelte Arəmati- doch wohl als eine ursprüngliche Erdgottheit zu betrachten, deren Charakter freilich bei den Indoiraniern bereits von dem der Frömmigkeit und Andacht überwuchert war. Erinnerungen an Arəmati- als alte Erdgöttin haben sich in Indien wenigstens in Spuren erhalten, während bei den Iraniern eine stärkere Überlieferung in diesem Sinne lebendig gewesen zu sein scheint. Für die zarathuštrische Methode ist es von Wichtigkeit zu sehen, wie der ostiranische Religionsstifter ererbtes Gut verwendet, soweit es in sein das Geistige betonendes System

---

[1] Vgl. das für Spənta- Arəmati- im j. Aw. gebrauchte Wort barəthri-, Spiegel *Eran. Altertumsk.* II 38.

paßt. Arəmati-/Arámati, Xšathra-/Kṣatrá, Aša-/Urtom/Ṛtá, Haurvatāt-Sárvatāti zeigen das besonders.

Die Reaktion gegen den iranischen Religionsstifter hat dann zum Teil alten Volksvorstellungen zum Durchbruch verholfen, soweit solche überhaupt in weiteren Kreisen jemals durch die geistigeren Anschauungen Zarathuštras beseitigt worden waren. Zugleich bringen die Magier, deren enger Zusammenhang mit den „Chaldäern" in den klassischen Zeugnissen doch wohl nicht ganz zufällig betont wird, eine neue Note.[1] Die Liste der Götter der Perser bei Herodot I 131 stimmt, soweit man von der Auffassung des Mithra- als einer weiblichen Gestalt absieht, im wesentlichen zu den Angaben des jüngeren Avesta. Namentlich ist das auch bei den a. a. O. aufgezählten Yazata- der Fall, wo unter γῆ Zam-(Zəm-) und nicht Arəmati- zu verstehen sein dürfte, die Plutarch in der Bedeutung *σοφία* kennt. Allmählich ist die alte Erdmutter aber auch im jüngeren Avesta wieder zu Ehren gelangt.

[1] Magier und „Chaldäer" gab es in der späteren Achaemenidenzeit in Babylon nebeneinander: Qu. Curtius Rufus V 1, 22. Porphyr. *De abst.* IV 16 behauptet nach Eubulos (so ist *Das Wesen der Lehre des Zar.* 63, 2 für Eusebios zu lesen), Verfasser eines vielbändigen Werkes über Mithras, unter den Magiern seien auch Vertreter der Seelenwanderungslehre gewesen.

ENTWICKLUNG UND THEORIE DER ĀŚRAMA-LEHRE IM UMRISS[1]

VON *FRIEDRICH WEINRICH* IN BERLIN

I.

Das Wissen *(vidyā)* der (alten) Upaniṣads[2], das als metaphysisches[3] bezeichnet werden soll[4], hat den indischen Geist aus der Zeit des Mythos (Ṛgveda) und Opferdienstes (Brāhmaṇas) in eine neue geistige Ebene mit eigener Mitte geführt. Neben diesem in der Upaniṣad-Tradition überlieferten Wissen[5] ist in dieser ein Dogma enthalten, das, als lebenskräftiges Motiv in die indische Weltanschauung eingegangen, zu einer Säule der indischen Geisteshaltung geworden ist: das Dogma von Karman und Saṃsāra. Um in ein besseres Verständnis der Grundlagen der Āśramalehre einzudringen, sollen diese beiden Momente skizziert werden.

1. Die (alten) Upaniṣads vertiefen in ihrem Sinne die überkommene Väterweisheit, die in dem Veda als solchem als heiliges Wissen vorliegt. Sie machen sich frei von dem Opfer-Dogmatismus und was mit ihm behaftet[6] ist. Es ist eine gärende Zeit, in der in Indien der Sprung

[1] Die Darstellung bezieht sich auf die (Deussenschen) 60 *Upaniṣads,* den *Śāntiparvan* des Mahābhārata und die *Dharmaśāstras.*

[2] Ich verstehe darunter die *Chāndogya* und *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads* und darin wieder die rein philosophischen Partien.

[3] Im Gegensatze zu dem vom primitiven Naturglauben bestimmten altvedischen Wissen, dem durch Opfertheorie und Praxis bestimmten Wissen der Brāhmaṇas und dem „aufklärerischen" Wissen des Sāṅkhya.

[4] cum grano salis: *„parā" vidyā.*

[5] Durch Transponierung der vollendeten Erlösung in eine andere Welt (was mir nicht der ursprüngliche Sinn des Bráhman-ātman-Wissens zu sein scheint) haftet nach der uns überlieferten (sicher überarbeiteten) Darstellung (z. B. Bṛh. Ār. Up. III 5, IV 5) dem metaphysischen Wissen ein „jenseitiger" weltentsagender Zug an. Nur deshalb gelangt dies Wissen, so genommen, hier zur Darstellung. Was für Momente im einzelnen zu diesem Zuge beigetragen haben, ist noch nicht genügend untersucht.

[6] Dies gilt allerdings nur in beschränktem Sinne. Denn das metaphysische Urwort bráhma, das die *Upaniṣads* in den Mittelpunkt stellen, um das durch ein Wort sichtbar zu machen, worin ihre geistige Befreiungstat besteht, ist

ins Reich der Metaphysik gewagt wird. Könige, Krieger, Brahmanen[1] (in zweiter Linie sogar auch Frauen) sind die „Wissenden“. Sie alle fühlen sich in bewußtem Gegensatze zu der Priesterwelt, die im Ritualismus und Kultus versteinerte, als die wahren „Brahmanen“.[2]

Vorläufer dieser Art, Zweifler an dem überlieferten religiösen Gute, sind uns zur Genüge aus dem letzten Teile der Liedersammlung des Ṛgveda bekannt.[3] Sie streifen von sich das Paṇḍittum[4], sie erklären die „Endlichkeit“ der Opferpraxis. Durch das bloße Opfer erreicht der Opfernde nur dem Opfer entsprechendes (endliches) Gut.[5] Die Frucht des *yajña* ist der *pitṛloka*, der den Saṃsāra nicht ausschließt. Aber auch der Weg der Kasteiung *(tapas)* führt nicht zur Befreiung.[6]

Das Neue, wodurch die Upaniṣads revolutionierend in die geistige Entwicklung Indiens eingegriffen haben, besteht, indisch gesprochen: in dem Aufzeigen des Weges zur Befreiung der Seele (Erlösung).[7]

---

aus der Brāhmaṇazeit und -sprache übernommen. Aber der vom Opfer umwitterte Brahmanbegriff wird mit einem neuen Sinn erfüllt (s. Fußnote 7).

[1] Vgl. aber auch die Geschichte von *Satyakāma Jābāla* (*Chānd. Up.* IV 4, 1).

[2] *Bṛh. Ār. Up.* III 8: *ya etad akṣaraṃ gārgi viditvā 'smāl lokāt praiti sa brāhmaṇaḥ.* Vgl. Verf. *Das „Gokapilīyam“. Ein philosophisches Gespräch zwischen Kapila und Syūmaraśmi aus dem Mahābhārata* 1928 S. 7.

[3] Besonders die 7. Strophe des *Nāsadāsītya-Liedes* (X 129), ferner der Refrain von X 121 und besonders I 164, 46.

[4] *Bṛh. Ār. Up.* III 5, 1: *pāṇḍityaṃ nirvidya.*

[5] *Bṛh. Ār. Up.* III 8: ... *asmiṃl loke juhoti yajate tapas tapyate bahūni varṣasahasrāṇy antavad evāsya tad bhavati* („nur die *endliche* (Welt) wird diesem zuteil“), damit zu vergleichen *Śat. Br.* XI 4, 3, 4. Zur Klärung dieser Stelle siehe Verf. a. a. O. S. 6 Anm. 5, weiter S. 65 Anm. 6; besonders *„kratorānantyam“* die „Ewigkeit auf Grund des Opferwerkes“, siehe auch *Muṇḍ. Up.* I 2, 10.

[6] Das Bráhman-Ātman-Wissen wird als ein freier geistiger Akt begriffen. Später wird Tapas eine Vorbereitungsstufe zur Bráhman-Erkenntnis, *Śvet. Up.* I 15; VI 21: *evam ātmā 'tmani gṛhyate 'sau satyenainaṃ tapasā yo 'nupaśyati; tapaḥprabhāvād devaprasādāc ca brahma śvetāśvataro 'tha vidvān* ... und anderswo: „Darum erlangt man das Bráhman durch Wissen, Tapas und Nachdenken.“ Daß sogar das Opfer selber (meistens durch Umdeutung desselben) infolge der Macht der alten Opfermystik mit ihrer priesterlichen Zaubersphäre in den neuen Gedankenkreis hinein genommen wurde, beweist nur die Stärke des Opferpriestertums der Brāhmaṇa-Periode. Wenn *Muṇḍ. Up.* (I 1, 5) den Veda zur *„aparā vidyā“* (der „Wissenschaft zweiten Ranges“) rechnet, so liegt hier eine Weiterbildung des Upaniṣadgedankens in anderer Richtung vor, aber im Resultat mit Anerkennung des Veda.

[7] Die altindische Philosophie stellt sich mir in drei großen Linien dar: 1. die *werktätige Philosophie* (die Opfertheologie der Brāhmaṇas), 2. die *Philosophie in „freier Bewegung“* (Metaphysik der Upaniṣads) und 3. die *Philosophie des körperlichen und geistigen Trainings* (der Yoga). Ad 2 ist zu bemerken, daß drei Anschauungskreise zu beachten sind: a) die bráhmazentrische Anschauung, b) die ātmazentrische Anschauung und c) die Verbindung von a)

Das Bedeutsame ist nun, daß hier nicht Erlösung durch eine Person, sondern durch Wissen vorliegt. „Der Wissende ist frei von Verlangen…, der kann jene Welt nicht durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, der nicht so weiß."[1] Die Formeln, auf die das metaphysische Wissen gebracht wird, sind je nach dem Anschauungskreise (vgl. Anm. 7 der vorigen Seite) verschieden, wenn auch von der gleichen Grundidee getragen. Die bekanntesten unter diesen sind: 1. Ich bin das Bráhman; 2. Das bist du; 3. Der Ātman ist das Bráhman. Wie dies Wissen im einzelnen charakterisiert ist, wie die Begriffe Ātman und Bráhman der Erörterung durch das reine Denken zugänglich sind, ist hier nicht zu behandeln. Wesentlich ist hier, daß dies Wissen, so wie es durchweg alle Dialoge in ihrer Umrahmung nehmen, nicht Wissen um seiner selbst willen ist, sondern einen praktischen Lebensbezug hat: die Erlösung des Menschen. Dabei hat sicher (falls, wie ich annehme, das im vorigen Satze Gesagte nicht der ursprüngliche Sinn wenigstens des Ātman-Wissens ist) der Werkgedanke (Opfer) eine Rolle gespielt. Das Werk wird immer als etwas genommen, was zur Erlösung des Menschen führt. So wird auch das Ātman-Bráhman-Wissen ebenso wie das Werk (wahrscheinlich unter dem Einflusse des priesterlichen Denkens) als etwas zu dauernder Erlösung Hinführendes begriffen, in einem höheren Sinne also als Werkersatz aufgefaßt, zumal nach Auffassung eines anderen Gedankenkreises (Saṃsāra-Anschauung) das Werk nur ein relativ Vollkommenes ist. So hat sich auf Grund dieses Wissens ein asketischer Zug ausgebildet, der für die Entstehung der Āśrama-Lehre von Belang ist.

2. Das gedankenmächtige Motiv: Karman und Saṃsāra, gleichzeitig mit der metaphysischen Schau (plötzlich) auftretend (so daß man sogar nicht-indogermanischen Ursprung versucht hat), ist für die Entwicklung der indischen Geisteskultur maßgebend geworden. Dies der altvedischen Zeit unbekannte Motiv tritt erst in den jüngsten Teilen des Veda in Erscheinung. Wahrscheinlich liegt eine Verbindung dieses Motives mit dem Gedanken des „Wiedertodes im Jenseits" vor, gegen den die allein helfenden Mittel Opfer und Wissen des mit dem Opfer verbundenen geheimen, wie eine magische Kraft wirkenden Sinnes sind.

---

und b) in der bráhma-ātma-zentrischen Anschauung. Aus den überlieferten Texten geht diese Scheidung nicht ohne weiteres hervor. Inwieweit für a) und b) die reine Form eruiert werden kann, suche ich später in diesem Archiv für den Kreis der Yājñavalkyadialoge festzustellen; ebenso wie dort der Ātman- und der Bráhman-Begriff zusammengewachsen sind. — Ad 3 ist zu bemerken, daß die Yoga-Praxis und Theorie neben 2 einherläuft und erst später einen Bund mit 2 eingeht. Vgl. Hauers *Anfänge der Yogapraxis,* wo der Yogagedanke bis in den Ṛgveda zurückverfolgt wird.

[1] Aus dem *Śat. Br.*

Der Gedanke des Saṃsāra taucht zuerst bei der Scheidung des menschlichen Lebens nach dem Tode in einen *pitṛyāna* und *devayāna* auf.[1] Der Tod wird zu dem entscheidenden Moment, um den sich das Leben dreht. „Diese ganze Welt ist vom Tode erfaßt, ganz in der Gewalt des Todes; diese ganze Welt ist des Todes Speise.“[2] „Mögt ihr lachen, der Lust pflegen, wenn immerdar die Flammen lohen? Von Finsternis seid ihr umhüllt! Wollt ihr nicht trachten nach dem Licht?“[2] Die Grundlage des Saṃsāra-Gedankens bildet Karman: das Werk. „Der Mensch wird in eine Welt hineingeboren, die er sich selber gegeschaffen hat.“[3] Der Mensch, wie er handelt und wandelt (das ist Karman) bestimmt sein künftiges Leben. Ohne daß ein Gott bestimmt, wirkt Karman wie ein Gesetz der Mechanik innerhalb der menschlichen Natur. „Wer Gutes tut, wird als Guter wiedergeboren, wer Böses tut, wird als Böser wieder geboren. Gut ist einer durch gutes Werk, böse durch Böses.“[4]

„Ihn quälen nicht die Fragen: Welches Gute habe ich unterlassen? Welches Böse habe ich begangen?“[5]

Aus dem Dargestellten ergibt sich folgendes: 1. Durch die Lebenshaltung im Sinne der (alten) Upaniṣads wird die Lebensordnung der Zeit der Brāhmaṇatexte gefährdet. Daraus muß sich 2. eine Opposition des alten Brahmanentumes erheben, das sowohl seine Weltanschauung wie seine Lebenshaltung verteidigt. 3. Ist die Frage: ist das Upaniṣad-Ideal erreichbar, ohne daß das alte brahmanische Lebensideal (Opfer, Leben im Gārhasthya, gestützt durch die Karman-Lehre) daneben besteht? Die Schlußfrage lautet daher: Kann eine Annäherung oder ein Ausgleich zwischen diesen beiden Weltanschauungen stattfinden? Eine Antwort unter vielen anderen gibt auf diese Frage die Āśramalehre.

---

[1] *Bṛh. Ār. Up.* VI 2, 15 (vgl. den Anfang des folgenden Kapitels), ferner I 5, 16: *atha trayo vāva lokā manuṣyalokaḥ pitṛloko devaloka iti so 'yaṃ manuṣyalokaḥ putreṇaiva jayyo nānyena karmaṇā karmaṇā pitṛloko vidyayā devaloko devaloko vai lokānāṃ śreṣṭhas tasmād vidyāṃ praśaṃsanti* /

[2] Vgl. Oldenberg *Weltanschauung der Brāhmaṇatexte* 202; *Lehre der Upaniṣaden* 117 ff.

[3] *Śat. Br.* VI 2, 2, 27.

[4] Vgl. *Bṛh. Ār. Up.* III 2, 13. Es ist mir sehr wohl bekannt, daß die Auffassung vertreten worden ist: Yājñavalkya habe den Gedanken des Saṃsāra nicht gekannt. Bei einer Schilderung der allgemeinen geistigen Lage muß aber diese Stelle ohne philologische oder philosophische Problematik herangezogen werden.

[5] *Taitt. Up.* II 9.

II.

Die **Āśramalehre** stellt einen **Kompromiß** zwischen dem Brahmanentume alten Stiles uud den Forderungen der weltlichen Lebensführung (d. h. Leben im Gārhasthya) einerseits und der metaphysischen Lebenshaltung des Upaniṣadtumes andererseits dar. Die **verschiedenen Arten der Lebenshaltung** wurden in ein **System**, eben die Āśramalehre gebracht, um dem schnell und reich aufblühenden Asketen- und Sektenwesen zur Upaniṣadzeit Einhalt durch Verbindung mit ihm zu gebieten. Andererseits lagen in der metaphysischen Lebenshaltung der Priesterdenker Elemente, die von der Gegenseite (im Mahābhārata sind es die Anhänger der Lehre von der Pravṛtti), als Fehler und Mängel derselben bezeichnet, energisch bekämpft wurden. Diese Behauptungen stellen wir zunächst so hin und verfolgen die Entwicklung der Āśramalehre in den Upaniṣads.

Wie wir oben sahen, teilte sich das menschliche Leben nach dem Tode je nach der Lebensführung in einen pitṛyāna und devayāna. „Ist dir das Wort Ṛṣi nicht zu Ohren gekommen? Ich erhielt Kunde von zwei Pfaden für die Menschen: dem Pfade (ins Land?) der Väter und dem (ins Land) der Götter."[1] Ähnlich Kauṣ. Up. I 2—6 und anderwärts

---

[1] *Bṛh. Ār. Up.* VI 2,2: *na ṛṣer vacaḥ śrutaṃ dve sṛtī aśṛṇavaṃ pitṝṇām ahaṃ devānām uta martyānām.* Im Sinne des Folgenden muß hier so interpretiert werden. **Philologisch ist die Übersetzung falsch.** Sie muß aber so stehen, weil der Verfasser dieses Stückes den vedischen Vers so aufgefaßt hat. Vgl. Arbmann *Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben.* Dieses *Archiv* XXVI (1928) 187 ff. Fälschlicherweise wird folgender Vers von indischer Gelehrsamkeit zu dem *devayāna* und *pitṛyāna* in Beziehung gesetzt: *Ṛv.* I 164,20 „*dvā suparṇā sayujā*" usw., ebenso wie neben diesem Verse der Mantra „*ajām ekāṃ lohitaśuklakṛṣṇām*" usw. von der philosophischen Spekulation der späteren Zeit nur zu oft zu getüftelten Vergleichen mißbraucht worden ist. Der „zweifache" Weg sei hier wegen der interessanten Varianten nach der *Bṛh. Ār. Up* VI 2,15f. und *Chānd. Up.* V 10 wiedergegeben. (Text nach: *One hundred and eight Upanishads,* Bombay 1925.)

Chānd. Up.	*Bṛh. Ār. Up.*
tad ya itthaṃ vidur ye ceme 'raṇye śraddhā tapa ity upāsate te 'rciṣam abhisaṃbhavanty arciṣo 'har ahna āpūryamāṇapakṣam āpūryamāṇapakṣād yān ṣaḍ udaṅṅ eti māsāṃs tān (1)	*te ya evam etad vidur ye cāmī araṇye śraddhāṃ satyam upāsate te 'rcir abhisaṃbhavanty arciṣo 'har ahna āpūryamāṇapakṣam āpūryamāṇapakṣād yān ṣaṇ māsān udaṅṅ āditya eti*
māsebhyaḥ saṃvatsaraṃ saṃvatsarād ādityam ādityāc candramasaṃ candramaso vidyutaṃ tat puruṣo 'mānavaḥ sa enān (var. lect. etān) brahma gamayaty eṣa devayānaḥ panthā iti (2)	*māsebhyo devalokaṃ devalokād ādityam ādityād vaidyutaṃ tān vaidyutān puruṣo mānasa etya brahmalokān gamayati teṣu brahmalokeṣu parāḥ parāvato vasanti teṣāṃ na punarāvṛttiḥ* (15)

(s. die Anm.!). Der devaloka ist zu erreichen durch Wissen, Waldleben, Glauben und Askese, der pitṛloka durch Opfer, Dorfleben und fromme Werke.[1] Der devayāna führt nicht zur Welt zurück, den pitṛyāna beherrscht der Saṃsāra[2], führt also im Kreislaufe wieder zur Erde zurück. Den devayāna geht der „Asket“, den pitṛyāna zieht der Hausvater. Neben Asket und Hausvater stehen aber die „Ātmankundigen“. Ihnen ist das Wissen von Ātman und Bráhman das Höchste. „Die Brahmanen fürwahr geben, nachdem sie den Ātman kennen gelernt haben, den Wunsch nach Kindern, Besitz und Welt auf und machen sich zum Betteltume auf....“[3] Yājñavalkya verläßt den Stand des Hausvaters und zieht bettelnd als Wanderer (pravrājin) durch die Welt.[4] So ergeben sich nach den Berichten der „ältesten“ Upaniṣads drei Arten der Lebensführung: Hausvater, „Asket“ und „Brahmane“. Diese drei Lebensformen finden wir denn auch in der Chāndogya-Upaniṣad angegeben.[5] „Es gibt drei Zweige der (religiösen) Vorschrift: 1. Opfer, Vedastudium und Freigebigkeit; 2. Kasteiung; 3. der Schüler, der im Hause des Lehrers wohnt ...[6]

---

atha ya ime grāma iṣṭāpūrte dattam ity upāsate te dhūmam abhisaṃbhavanti dhūmād rātriṃ rātrer aparapakṣam aparapakṣād yān ṣaḍ dakṣiṇaiti māsāṃs tān naite saṃvatsaram abhiprāpnuvanti (3)

māsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokād ākāśam ākāśāc candramasam eṣa somo rājā tad devānāṃ annaṃ taṃ devā bhakṣayanti (4)

tasmin yāvatsaṃpātam uṣitvā 'thaitam evādhvānaṃ punar nivartante yathetam ākāśam ākāśād vāyuṃ vāyur bhūtvā dhūmo bhavati dhūmo bhūtvā 'bhraṃ bhavati (5)

abhraṃ bhūtvā megho bhavati megho bhūtvā pravarṣati ta iha vrīhiyavā oṣadhivanaspatayas tilamāṣā iti jāyante to vai khalu durniṣprapataraṃ yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tad bhūya eva bhavati (6)

atha ye yajñena dānena tapasā lokāñ jayanti te dhūmam abhisaṃbhavanti dhūmād rātriṃ rātrer apakṣīyamāṇapakṣam apakṣīyamāṇapakṣād yān ṣaṇ māsān dakṣiṇā 'ditya eti

māsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokāc candraṃ te candraṃ prāpyānnaṃ bhavanti, tāṃs tatra devā yathā somaṃ rājānam āpyāyasvāpakṣīyasvety evam enāṃs tatra bhakṣayanti,

teṣāṃ yadā tat paryavaity athemam evā 'kāśam abhiniṣpadyanta ākāśād vāyuṃ vāyor vṛṣṭiṃ vṛṣṭeḥ pṛthivīṃ te pṛthivīṃ prāpyānnaṃ bhavanti, te punaḥ puruṣāgnau hūyante, tato yoṣāgnau jāyante

lokān pratyutthāyinas ta evam evānuparivartante 'tha ya etau panthānau na vidus te kīṭāḥ pataṅgā yad idaṃ dandaśūkam (16)

(Folgt noch die Charakteristik der Verkörperungsmöglichkeiten und des *Tṛtīyaṃ sthānam.*)

[1] Vgl. die Anm. der vorigen Seite. [2] = Anm. 1.

[3] *Bṛh. Ār. Up.* III 5; ähnlich III 8, 10; IV 4, 22.

[4] *Bṛh. Ār. Up.* IV 5, 15 [5] II 23, 1.

[6] Über das Ausgelassene s. neuerdings H. Oertel *The Syntax of Cases* usw. 1926, S. 54f.

All diesen gehören die 'reinen' Welten. Der im Bráhman Feststehende (aber) gelangt zur Unsterblichkeit."[1] Hier tritt als besonderes Lebensstadium das „Stadium des Schülers" auf. Der brahmasaṃstha steht an vierter Stelle. Er ist ein atyāśramin, einer, der über den Āśramas steht.[2] In diesem Sinne heißt es am Ende der Śvetāśvatara-Upaniṣad[3]: „... fand Śvetāśvatara das Bráhman und verkündete es den Ṛṣis, die über die Āśramas erhaben sind." Gilt hier der Brahmane (gleich Träger des Bráhmanwissens) als *atyāśramin,* so glauben wir hier in den Anfängen der Āśramalehre zu stehen. Steht der Brahmane über den Āśramas, so bedeutet das hier: über dem Werkleben, und gilt er als ein solcher, so reichen sich Leben und Lehre im Sinne der Upaniṣadmetaphysik die Hand. Fremd ist der Ton, der am Ende der Chāndogya-Upaniṣad angeschlagen wird.[4] „Wer aus dem Hause des Lehrers, nachdem er vorschriftsmäßig den Veda studiert hat, in der von der Werk(pflicht) für den Lehrer übrigen Zeit heimzieht, in (seiner) Familie in reiner Gegend sich autodidaktisch (im Veda) (weiter)bildet, der Vorschrift entsprechende (Schüler) aufzieht, alle Sinnesorgane in sich zur Ruhe bringt und kein (Lebe)wesen ausgenommen auf geweihtem Boden tötet, der fürwahr geht, sein ganzes Leben so lebend, in die Welt des Bráhman ein und kehrt nicht wieder (von da) zurück." Mit aller Wahrscheinlichkeit ist diese Stelle der Ch.-Upaniṣad später angefügt worden. Leben als Hausvater und Wissen um das Bráhman mit Bráhmanwandel sind uns, wie die beiden großen Yājñavalkyadialoge lehren, heterogene Momente. Mit dem Bráhmanwissen geht Hand in Hand ein „jenseitiger" Zug, im besten Sinne dieser Welt abgewandt. Der Ātmankenner ist (wird) ein Muni. So heißt es von Yājñavalkya: *iti hoktvā yājñavalkyo vijahāra.*[5] In Chānd. Up. VIII 15 scheint die alte Orthodoxie zuerst in ihrem Sinne verbessernd eingegriffen zu haben. — In diesem Sinne deutlich beeinflußt ist folgende Stelle der Maitr. Up.[6]: „... wenn einer sich nicht in den Āśramas hält und etwa ein 'Büßer' genannt wird, so ist das ungereimt ..."

So legen uns die ältesten Upaniṣads Zeugnis davon ab, daß die Āśramalehre in der Entwicklung begriffen ist. Es ist noch nicht die

---

[1] Oder: „steht man im Brahman fest, so geht man zur Unsterblichkeit" (d. h. ist dann für diese „reif").

[2] Eine genaue Analyse dieser Stelle ist äußerst schwierig (vgl. Anm. 1). „*atyāśramin*" kann ebensogut (was mir jetzt auch viel wahrscheinlicher dünkt) auch: „jenseits der Werktätigkeit" bzw. „die Werktätigkeit hinter sich habend" heißen, d. h. also *āśramin* braucht mit dem *āśrama* noch nicht geistesgeschichtlich verwandt zu sein. Eventuell ist auch in *Śvet. Up.* (s. nächste Anm.) so zu interpretieren.

[3] VI 21. [4] VIII 15.

[5] *Bṛh. Ār. Up.* IV 5, 15. In dem Endergebnis ist diese Episode aus Yājñavalkyas Leben mit Buddhas großem Scheiden verwandt. [6] IV 3.

Rede von den vier obligaten Āśramas, die der Reihe nach in der richtigen Reihenfolge durchlaufen werden müssen. Diese (klassische) Lehre gehört einer späteren Zeit an. — Der älteste Beleg für diese Lehre ist Jāb. Up. IV. Hier wird einerseits das Durchlaufen der vier Lebensstadien *(brahmacārin, gṛhin, vanin, parivrājaka)* anempfohlen, andererseits aber auch gesagt, man könne vom Brahmacārin oder Gṛhin aus schon Weltentsagung üben *(yad ahar eva virajet tad ahar eva pravrajet).* Die Saṃnyāsa-Upaniṣad beschreibt das Leben in den Āśramas. Wer in der richtigen Reihenfolge der Welt entsagt, ist ein Entsagender. Ein Unterschied zwischen dem Vānaprastha und Parivrājaka wird hier nicht gemacht, während die Āruṇeya-Upaniṣad die beiden unterscheidet. Die Kaṇṭha-Śruti-Upaniṣad lehrt gleichfalls, man solle die vier Āśramas in der richtigen Reihenfolge durchlaufen. Die Āśrama-Up. beschäftigt sich ausführlich mit den Āśramas, und zwar werden hier die vier Āśramas noch einmal in je vier Teile zerlegt, so daß 16 Unterabteilungen herauskommen. Dieser indischen Klassifikationssucht tragen wir hier keine Rechnung.

Daß die Āśrama-Lehre bei ihrem Auftreten nicht von allen Kreisen stillschweigend angenommen worden ist, sondern daß ein geistiger Kampf um sie geführt worden ist, werden uns die Kämpfe der Pravṛtti- und Nivṛtti-Anhänger im Mahābhārata zeigen. Hier sind die Quellen, aus denen wir schöpfen können, nicht so dürftig wie in den alten Upaniṣads, wo wir uns auf die Aufzählung einiger weniger Tatsachen beschränken müssen. Denn die (späten) Upaniṣads überliefern uns nur „dogmatisch" ein Gewordenes, aus dem wir nur rückwärts schließen können, während das Mahābhārata ein beredtes Zeugnis von dem Kampfe um die Lebensideale Werktätigkeit und Werkverneinung und den Versuch einer Verbindung dieser beiden ablegt.

III.

In zwei einander parallelen Linien bewegen sich die ethischen Verhaltungsweisen des Menschen nach den im Mahābhārata gegebenen Lehren.[1] Die eine der Parallelen bildet die Fortsetzung der Lebensführung im Sinne der alten Orthodoxie, des Brahmanentumes[2] mit dem Opfer und der Werktätigkeit als den beiden grundlegenden Faktoren des Lebens und der Erlösung, die andere führt die Lehre der Upaniṣads fort mit dem Grundsatze der Werklosigkeit und Weltflucht auf Grund des Wissens von der Einheit des Bráhman und Ātman

[1] Die Zahlen beziehen sich der Einfachheit halber auf Deussens und Strauß' Übersetzung. Über alle Feinheiten und Besonderheiten im einzelnen orientiert die grundlegende Abhandlung von Strauß *Ethische Probleme aus dem M.*

[2] = Opferpriestertumes, wie es die *Brāhmaṇas* zeichnen.

(in den Sāṅkhya-Partien die entsprechende andere Form). Die Parallelen werden von einer Geraden geschnitten, die die Grundsätze der beiden Extreme, die die Parallelen darstellen, durch einen Kompromiß zusammenbringen will (z. B. der in der Bhagavadgītā gemachte großartige Versuch). Dieser Geraden läuft wiederum eine andere parallel, die gleichfalls einen Kompromiß darstellt, und dies ist die Lehre von den Āśramas. Die Lehre, die die Werktätigkeit zum Mittelpunkte und zur Grundlage alles Lebens macht, nennen wir die Lehre von der Pravṛtti, die andere, deren Kern Weltverneinung und Entsagung ausmacht, die Lehre von der Nivṛtti. Wir betrachten diese beiden.

1. Wir beginnen mit der Lehre von der Nivṛtti. — Alter, Krankheit und Tod sind die großen Momente im menschlichen Leben, durch die die Existenz des einzelnen erschüttert wird, indem diese immer wieder aufs neue aufzeigen die ganze menschliche Unzulänglichkeit und Ohnmacht. Besonders der Tod — er ist und bleibt das große Fragezeichen am Schlusse der menschlichen Existenz. Der Starke und der Schwache, der König und der Sklave, der Reiche und der Arme: alle werden von der Schlinge des Todes erfaßt.[1] Und neben dem Tode die Momentanheit alles Irdischen (besonders von Lust und Freude).[2] In der Momentanheit liegt aber Leiden, und Leiden ist die Wurzel alles Übels.[3] Liebe zu Kindern, Freunden, Verwandten ist unangebracht, denn in der Welt gibt es nur Kommen und Gehen.[4] Daneben das Spiel menschlicher Leidenschaft, Egoismus als Trumpf mit dem Motto: bhogī syām.[5] Der Mensch ist Spielzeug in der dunklen Macht der Tṛṣṇā. Im Herzen wächst der bunte Baum der Begierde.[6] Die Tṛṣṇā hat aber immer wieder Tṛṣṇā im Gefolge. Sind die Menschen erst reich geworden, so wünschen sie weiterhin Könige zu sein, aus Königen wollen sie Götter werden, und sind sie erst Götter, so möchten sie gar Indra sein.[7] Selbst Veda-Studium, Almosen und Opfer sind nur der Begierde entsprungen.[8] Dazu wird der Mensch durch das „Werk“ gebunden.[9] Die Gierigen sind es, die durch die Opferpriester, diese häßlichen Menschen, opfern lassen.[10] Überschaut daher der Weise das morsche Gewebe dieser Welt, so entspringt daraus Abwendung von ihr.[11] So konstituiert sich das lebenverneinende Ideal des weltflüchtigen Asketen. Das Ideal hat aber auch eine positive metaphysische Grundlage. Die Negierung des Lebens beruht zum anderen Teile auf Wissen.[12] Infolge des Wissens

---

[1] XII 175, 24; vgl. auch XII 321, 12a.
[2] „Momentan wie der Schuß eines Pfeiles“ XII 297, 32a.
[3] XII 226, 4 ff. [4] Vgl. das „Gleichnis von den Hölzern“ XII 174, 15.
[5] Dagegen XII 277, 9. [6] XII 254, 1a.
[7] XII 180, 24. [8] V 42, 44. [9] XII 241, 7. [10] XII 264, 28. [11] XII 174, 4.
[12] „*jñānād mokṣaḥ*“ (XII 320, 87) „*jñānaṃ saṃnyāsalakṣaṇam*“ (XIV 43, 26).

ist der „Yati“. Entweder ist es nun das eigentliche Upaniṣad-Wissen[1] oder die „Erkenntnis“ im Sinne des Sāṅkhya.[2] Die Repräsentation des Nivṛtti-Ideales erfolgt durch den Saṃnyāsin. Seine grundlegenden Merkmale sind die Abwendung vom Werke[3] und die Pflege der „Nicht-Schädigung“.[4] Diese Eigenschaften unterscheiden ihn von dem „Haushalter“.[5] Der Saṃnyāsin ist frei von der Tṛṣṇā, mäßig in Trank und Speise, kleidet sich dürftig, die Arme sind sein Kopfkissen, die Spreu sein Lager, er ist gleichmütig, allen ein Freund, er sieht nicht nach links oder rechts, ist scheu gegen Ehrenbezeugungen und fürchtet niemanden.[6] Sein Verhalten ist also neutral.[7] Dem asketischen Beispiele folgen hoch angesehene Personen: Könige verzichten auf Macht und Reichtum. Ein Maṅki wird seines Reichtums überdrüssig und greift zu dem Asketenstab.[8] Denn „niemals wohnen beieinander Weltruhm und Einsiedlertum“.[9] Der Weise aber steht im Bráhman fest, „unerschütterlich wie der Himālaya“.[10]

Dem lebenverneinenden Ideale des weltflüchtigen Asketen stellt sich die lebenzeugende und lebenerhaltende Macht, verkörpert durch das Gārhasthya, entgegen. Ebenso wie das asketische Leben hat auch das Leben im Hausstande eine theoretische Grundlage. Im Gegensatze zu der asketischen Lebensweise basiert das Verhalten des Gṛhastha auf dem Karma mit dem svargaloka als Lohn. — Der Gṛhastha ist ganz und gar auf Betätigung angewiesen, einmal ist es die Ausführung des „Veda-Werkes“ (Studium, Opfer, Almosen), zum anderen handelt es sich um das „tagtägliche“ Handwerk (Pflügen, Ernten usw.).[11] Durch die dem Werke innewohnende Kraft gelangt der Gṛhastha in die Himmelswelt. Ist aber der „Schatz der guten Werke“ aufgebraucht, so muß er wieder zur Erde zurück. Es ist aber ein unerschütterlicher Glaube an die Karmanlehre, die den Gṛhastha die Werke tun läßt: er kann sich „hinaufarbeiten“[12], dazu ein optimistischer Zug: „Mensch zu sein ist eine schöne Sache.“[13] Dem Gārhasthya ist aber auch in anderer Beziehung große Bedeutung beizulegen. Der Gṛhastha ist „Hausvater“, Vorsteher einer Familie. Sein Wohlstand macht es ihm zur Pflicht, Arme und Bedürftige

---

[1] Wissen von der Bráhman-Ātman-Einheit.

[2] Erkenntnis der Verschiedenheit der Prakṛti und des geistigen Prinzips.

[3] *„anārambhaḥ“* XII 264, 34; *„atikrāntakarma“* 251, 22.

[4] *„ahiṃsā hy eva sarvebhyo dharmebhyo jyāyasī matā:* XII 266, 6

[5] XIII 141, 76a; 80a*: pravṛttilakṣaṇo dharmo gṛhastheṣu vidhīyate / nivṛttilakṣaṇas tv anyo dharmo mokṣāya tiṣṭhati.*

[6] XII 229, 21; *„sarvamitraḥ“* XIV 19, 2.

[7] Über den Begriff der „Gesinnung“, die hierbei eine Rolle spielt, vgl. XII 311, 11ff.

[8] XII 177. [9] V 41, 44a. [10] XII 226, 15b.

[11] XII 237, 7ff.; XII 234, 11ff. [12] XII 299, 36. [13] XII 299, 31.

zu unterstützen und dem Saṃnyāsin die Opferschale gefüllt zurückzugeben. Neben die soziale Bedeutung tritt die religiöse. Der Hausvater ist Hüter des alt-brahmanischen Wissens, er erzieht Schüler, vollzieht das Opfer, folgend Prajāpatis Beispiel.[1] Die Bedeutung des Gṛhasthalebens müssen wir umfassend nennen, wenn wir hören[2]: „der Hausvater ist die Wurzel aller Āśramas", und in dem Nārāyaṇīya[3] und anderorts[4] werden die Āśramas „in dem Hausstand wurzelnd" genannt.

2. Ist ein Ausgleich der Lehren von der Pravṛtti und Nivṛtti möglich? Sehen wir zunächst einige der Argumente an, die beide zu ihrer Rechtfertigung vorbringen. — In scharfem Ton sagt ein Vertreter des Pravṛtti-Standpunktes, der Ṛṣi Syūmaraśmi im Gokapilīya[5], nur Ungelehrte hätten in dem Bettelmönchwanderleben ein (Mittel zum) Aufgeben der Werktätigkeit gesehen. Trägheit wird also dem Saṃnyāsin als Motiv zu seiner Lebensweise vorgeworfen. An anderer Stelle, in der Unterredung zwischen Jājali und Tulādhāra[6], heißt es: auch diese Welt könnte nicht bestehen, wenn sie auf den Erwerb ganz und gar verzichtete. Die alte brahmanische Lebensordnung wurde durch das Überhandnehmen des Asketentumes gefährdet. Aus dieser Lage erklären sich die offensichtlich scharfen Angriffe des alten Brahmanentumes gegen die Nivṛtti-Anhänger. Aus diesem Grunde wird der Werktätigkeit von den Brahmanen alten Schlages kräftig das Wort geredet, ja sogar der Vergänglichkeitsgedanke als Motiv zur Werktätigkeit und Werkfreudigkeit angewandt. Scharfe und übertriebene Worte, gesprochen zwischen der Draupadī und Yudhiṣṭhira, besagen[7]: selbst das Streben nach Erlösung sei Begierde. Aber daneben auch Argumentation mit Gründen[8]: nur die Pflanzen leben werklos, der Mensch betreibt sein Werk und hat Erfolg. Aber auch folgender Gedanke: in der Besitzlosigkeit liegt noch nicht die Erlösung, in dem Besitz noch nicht die Bindung.[9] Der Stand des Hausvaters ist keineswegs etwas Sündhaftes, wenn er richtig gelebt wird.[10]

Der Vertreter der Nivṛtti-Lehre kann nicht umhin, der Pravṛtti-Richtung gewisse Zugeständnisse zu machen. Argumentiert er auch mit der Karman-Lehre gegen dieselbe, weist er auch auf die Mängel des Himmels hin, so bleibt doch für das Leben überhaupt und auch für sein Leben das Gārhasthya etwas Unentbehrliches. Und wenn auch das Ideal des Saṃnyāsin gegen die Āśramalehre spricht, so ist doch das Vānaprastha-Stadium das Kompromiß- und Übergangsstadium für den Saṃnyāsin. Die Vertreter der beiden letzten Āśramas aber könnten über-

---

[1] *Gokapilīya* I 21. [2] XII 234, 6. [3] XII 336, 26. [4] 270, 6f.
[5] *Gok.* II 11. [6] XII 264, 3. [7] *Vanaparvan.* [8] s. Anm. 7.
[9] XII 322, 50. [10] Vgl. XII 322, 44.

haupt nicht bestehen, wenn sie nicht Gaben aus der mildtätigen Hand des Gṛhastha empfangen könnten.

Der Versuch, zwischen beiden Standpunkten eine Brücke zu schlagen, ist zweimal in großartiger Weise gemacht: in der Bhagavadgītā und der Lehre von den Āśramas. Der Grundsatz, der sich in der Gītā Bahn bricht, lautet: wer ohne auf des Werkes Frucht zu bauen das Werk, das ihm zukommt, vollbringt, der ist ein Saṃnyāsin oder Yogin, nicht aber, wer ohne Werke ist.[1] Hier handelt sich nicht etwa um einen ethischen Idealismus. Vielmehr: die vom menschlichen Svabhāva gebotene Pflicht ist zu erfüllen; so ist es die Aufgabe des Kṣatriya, das Land zu schützen, des Hausvaters, die Opferfeuer zu bedienen usw. Zu dem König wird das Wort gesprochen: Wenn du diesen als Pflicht dir obliegenden Kampf nicht aufnehmen wirst, dann vernachlässigst du deine Pflicht und wirst in Schuld geraten.[2] Nur durch Werke sind Könige, wie Janaka, zur Vollendung gelangt, und darum mußt auch du handeln.[3] Die Vollendung erreicht der Mensch, indem er sich an der ihm gewordenen Aufgabe erfreut...[4]

3. Ähnlich, und doch anders die Ā ś r a m a l e h r e. „Der Mensch, der seiner Vorschrift genügt hat, wird herrlich geehrt in der Himmelswelt, und die Vorschrift für den Menschen ist in der Werklehre beschlossen. In ihr beharren die, welche die Āśramas durchlaufen und die ihnen ⟨jeweils⟩ vorgeschriebenen (zukommenden) Werke ausführen.[5] Worauf es in der Āśramalehre ankommt, ist immer wieder dies: das Leben in dem Gārhasthya ist nicht etwas mit Makel Behaftetes, sondern unentbehrlich für das Leben überhaupt und die anderen Lebensstadien: vānaprastha und saṃnyāsin. Daher die Bezeichnung des Gārhasthya als Wurzel der übrigen Āśramas.

Über den Zweck der vier Āśramas spricht sich das Mahābhārata an verschiedenen Stellen aus. Von Gott Brahman, heißt es XII 191, 8, der das Heil der Welt im Auge hatte, wurden um die Erhaltung der (jeweils ⟨im Leben⟩ wichtigen) Vorschrift willen die vier Āśramas vorgezeichnet. „Damit die Welten nicht verfallen, damit die Werke nicht verfallen, ist die in vier Āśramas eingeschnürte Pflicht von den Alten geübt worden.“[6] Die viersprossige Leiter ist im Brahman gegründet.[7] Kapila rühmt in dem Gokapilīya den guten Wandel der alten Zeit und weist darauf hin, daß diejenigen, die diesen nicht einzuhalten vermochten, die e i n e Lebensordnung vierteilten.[8]

Kritisch gesehen, verlangt die Āśramalehre nichts Unmögliches von dem Menschen. Sie paßt sich ganz dem Gange des Lebens an. Der

---

[1] VI 30, 1. [2] VI 26, 33. [3] VI 27, 20. [4] VI 42, 45. [5] XII 292, 7f. [6] XII 328, 24. [7] XII 242, 15. [8] *Gok.* III 22.

Schüler geht in die Lehre des Brahmanen, kehrt dann zurück, um Hausvater zu werden, genießt seine Sinne, zeugt Kinder und pflegt die Opferfeuer, streift dann die Sinnendinge langsam im Stadium des Vānaprastha ab, um schließlich als weltflüchtiger Wanderer durch die Welt zu ziehen. Freilich ein Jüngling wie Medhāvin[1], vermag es nicht über sich zu bringen, dem Vater, der ihm die Āśramalehre empfiehlt, seine Bedenken vorzubringen. Auch Kapila[2] rühmt besonders den vierten Āśrama, den „aupaniṣado dharmaḥ“. Aber wie auch schon die Upaniṣads, so bemerkt auch das Mahābhārata[3], daß auch von dem ersten Āśrama aus die menschliche Erlösung möglich sei, ohne die Zwischenstufen gṛhastha und vānaprastha. Andererseits weist Syūmaraśmi im Gokapilīya[4] darauf hin, daß das Gārhasthya die Grundlage eines jeden Dharma bildet. Dieser starken Betonung des Gārhasthya als der Grundlage alles Lebens[5] werden wir noch in den Dharmaśāstras begegnen. Wir betrachten hier noch genauer den Inhalt der einzelnen „Stationen“ dieser „via salutis.“

a) Der „Brahmacārin“ tritt bei einem Brahmanen in die Lehre. Er wohnt in der Familie des Lehrers, hilft die Opferfeuer bedienen, studiert den Veda und empfängt als Höchstes aus dem Mund des Lehrers das heilige Wissen. b) Der Gṛhastha. Seine erste Aufgabe ist die Erziehung frommer, im Veda bewanderter Schüler. Dazu kommt die Pflicht der Gastfreundschaft, die Unterstützung der Armen und Bedürftigen, die Verköstigung des Vānaprastha und Saṃnyāsin. Er erfreut Götter und Manen mit Opfern und erntet die Frucht der guten Werke, die den Himmel in Aussicht stellen. c) Der Vānaprastha. Dies Stadium ist ein Übergangsstadium. Halb ist der vānaprastha der Welt zugetan, halb wandelt er in den Fußspuren des saṃnyāsin. Er lebt im Wald und bringt noch Opferspenden an die Götter dar. Selbst die Gattin darf ihm in den Wald folgen. Er übt Askese, schränkt die Nahrung ein, gibt die übliche Kost auf und verzichtet auf die gewöhnliche Kleidung. d) Der Saṃnyāsin endlich kehrt („wenn er die Kinder seiner Kinder gesehen hat“) der Welt den Rücken. Er gibt alle Bezuge zur Welt auf, schüttelt die Fesseln der Wünsche und Neigungen von sich ab und wandert heimatlos durch die Welt. Frei von Zorn und jeglicher Leidenschaft geht er in die Welt des Bráhman ein.

IV.

Viele Stellen des Mahābhārata legen besonderen Ton auf das Gārhasthya. Neben der Lehre, die das Durchlaufen der vier obligaten Āśramas anempfiehlt, bricht sich die Theorie Bahn, die das Gārhasthya in den Mittelpunkt der Āśramalehre stellt. Das Gārhastya wird im Ma-

---

[1] XII 175, 6. [2] *Gok.* III 30. [3] XII 328, 26. [4] II 7

[5] *„yat kiṃ cid ejate“* = Anm. 4.

hābhārata die Wurzel aller Āśramas genannt. Im Gokapilīya verficht der Ṛṣi Syūmaraśmi die Ansicht, daß es überhaupt nur einen Āśrama gäbe, repräsentiert durch das Gārhasthya. Ein König wie Janaka ist Repräsentant der „beiden Standpunkte", indem er Nivṛtti- und Pravṛttianschauung gleichmäßig als Gṛhastha (bzw. Rājā) verkörpert. Ebenso ist auch die Ansicht vertreten worden, daß ein Hausvater ein rechter Muni sein könne. Diese Lehre von dem Aikāśramya steht in der Dharmaliteratur in besonderem Flor. Um das Bild von der Āśramatheorie zu vervollständigen, wird diese Lehre hier noch im Überblick gezeichnet.

Die Dharmaśāstras vertreten natürlich auch die Ansicht, die die vier Āśramas für den Menschen als obligat hinstellt. Aber die Jābāla-Upaniṣad (Kap. IV) stellte es ja dem Menschen frei, zur Entsagung überzugehen, wann es ihm beliebe. Die einzige Vorbedingung war brahmacarya. Nichts anderes sagen auch Gautama[1] und Āpastamba[2], wenn sie die Wahl zwischen den Āśramas offen lassen. Und wie im Mahābhārata[3] allen vier Āśramas gleichmäßig die Fähigkeit, die Erlösung herbeizuführen, zugesprochen worden ist, so sagt auch Manu das gleiche mit den Worten (VI 88): *sarve' pi kramaśas tv ete yathāśāstraṃ niṣevitāḥ / yathoktakāriṇaṃ vipraṃ nayanti paramāṃ gatim.*[4] Wenn aber auch die Lebensstadien so als gleichwertig nebeneinander gestellt werden, so ist das noch nicht das zentrale Moment, wodurch sich die Dharmaśāstras auszeichnen. Dies liegt vielmehr in der besonderen Heraushebung des zweiten Āśrama, der in den Mittelpunkt des Lebens gestellt wird: des Gārhasthya.

Zunächst sind es ganz „natürliche" Gründe, die vorgebracht werden, um dem Gārhasthya innerhalb der Āśramas eine besondere Stellung zuzuweisen. „Der Gṛhastha ist der Ursprung der anderen, da die anderen keine Nachkommenschaft erzeugen."[5] Mit aller Deutlichkeit sagt Vāsiṣṭha: „So haben alle Bhikṣus, (nur) in Anlehnung an das Gārhasthya, ihr Leben."[6] Also auch die Bhikṣus könnten nicht existieren, bestünde nicht das Gārhasthya, denn nur durch dies und von diesem lebt der Bhikṣu. Manu hebt deshalb hervor, daß die vier verschiedenen Āśramins ihren Grund in dem Hausvater haben.[7] Viṣṇu erklärt, der Brahmacārin, der Yati und der Bhikṣu, sie leben von dem Haus-Āśrama.[8] Der Hausvater ist aus diesen Gründen eine unentbehrliche Kraft. Aber

[1] III 1: [2] II 9, 21, 5: [3] Z. B. *Gokapilīyam* I 12b.

[4] Zur Kritik dieses Verses s. Winternitz *Zur Lehre von den Āśramas* 219 Anm. 2.

[5] *Gautama Dh. Ś.* III 3.

[6] *Vāsiṣṭha Dh. Ś.* VIII 16b: *evaṃ gārhasthyam āśritya sarve jīvanti bhikṣukāḥ.*

[7] *Manu-Smṛti* VI 87b: *ete gṛhasthaprabhavāś catvāraḥ pṛthag āśramāḥ.*

[8] *Viṣṇu-Smṛti* LIX 27a: *brahmacārī yatir bhikṣur jīvanty ete gṛhāśramāt.*

auch das vedische Zeremoniell verlangt das Vorhandensein eines Gārhasthya. Wie sollte es sonst möglich sein, die „drei Schulden an Ṛṣis, Manen und Götter" abzutragen? Eine menschliche Pflicht, die unerläßlich ist, und der Hausvater allein ist fähig zu ihrer Erfüllung.[1] Āpastamba[2] und Baudhāyana[3] weisen auf einen Ausspruch Prajāpatis hin, der den Wert des Gārhasthya stützt. Daher hören wir denn, daß das Gārhasthya als der beste Āśrama gilt[4], ja daß es der einzige Āśrama ist und die anderen Āśramas nur seine Ableger. So verstehen wir die besondere Würdigung des Aikāśramya bei Gautama[5] und Baudhāyana.[6] Und die Erlösung des Hausvaters? Er geht in Indras Himmel[7], in brahmaloka oder svarga.[8] Janaka behält also Recht, wenn er, in polemischem Tone die Vertreter der anderen Āśramas abwehrend, dem Gārhasthya vortrefflich das Wort redet[9]: „Wer aber Mängel in dem Gārhasthya sieht und sich daher in einen anderen Āśrama begibt, der wird (das eine) aufgebend und (zu dem andern) greifend, auch nicht frei von Bindung."

V.

Ziehen wir das Fazit aus dem Überblick über die Lehre von den Āśramas, so ergibt sich zunächst folgendes: es handelt sich nicht um eine Āśramalehre, die das Leben als festes Dogma beherrscht, sondern um wesentlich untereinander abweichende, verschiedene Theorien innerhalb dieser Lehre. Weiter ergibt sich, daß diese verschiedenen Theorien in den betrachteten Literaturzweigen fast gleichmäßig vertreten sind. Drittens schließlich ist die Āśramalehre nicht das allein gültige Dogma, das das ganze Leben ausschließlich beherrscht, sondern hat auch noch andere Lehren, die sich von religiösen oder philosophischen Motiven nähren, neben sich. Aber da die Āśramalehre in ihrer klassischen Form gleichsam „systematisch" vorgehend die Lebensführung dem Menschen vorzeichnet[10], gebührt ihr in der indischen Geistesgeschichte ein besonderer Platz.[11] Die verschiedenen Theorien innerhalb der Āśramalehre seien im Überblick nochmals hier gegeben.[12]

---

[1] *Manu-Smṛti* VI 35—37; *Yājñavalkya-Smṛti* III 56 ff.; *Gokapilīyam* II 16.

[2] II 9, 24, 7. [3] II 6, 11, 34.

[4] *Manusmṛti* VI 89 b; *gṛhastha ucyate śreṣṭhaḥ; Viṣṇusmṛti* LIX 28 b: *jyeṣṭho gṛhasthāśramī.*

[5] III 36. [6] II 6; 11; 27, 34. [7] *Viṣṇusmṛti* LIX 27—30.

[8] *Manusmṛti* IV 260. [9] *Mahābhārata* XII 322, 44.

[10] Nur etwa mit der Lehre von dem *Trivarga (Dharma, Artha, Kāma)* vergleichbar. Vgl. Winternitz *Geschichte der indischen Literatur* III 505.

[11] „Der Kampf um die verschiedenen Lebensideale lebt in veränderter Form auch im modernen Indien wieder auf." Rudolf Otto-Marburg in einem Brief an den Verfasser.

[12] Im Anschluß an Winternitz *Zur Lehre von den Āśramas (Festschrift für H. Jacobi)* 225 ff

Vor der Konzeption der Upaniṣad-Metaphysik ist (wie aus Kap. I ersichtlich) die Āśramatheorie nicht möglich und auch nicht nötig. Den ersten Spuren der Theorie können wir in den alten Upaniṣads nachgehen, aber die Stellen, die davon zeugen, gehören gewiß einer späteren Zeit an, da sie schon von einem Ergebnis sprechen, dessen Faktoren erst im Werden begriffen sind. Den ersten sicheren Boden haben wir erst in den „mittleren" und „späten" Upaniṣads unter den Füßen. In dem ersten Typus, bekannt aus den alten Upaniṣads, gibt es drei Āśramas (*dharmaskandhas*): Schüler, Hausvater, Waldeinsiedler. Der saṃnyāsin ist ein atyāśramin. Nach dem zweiten Typus, dem Typus der „klassischen" Lehre, belegt durch die späten Upaniṣads, besteht das ideale Leben darin, daß man nacheinander in der richtigen Reihenfolge das Stadium des Schülers, Hausvaters, Waldeinsiedlers und weltflüchtigen Wanderers durchläuft. Der dritte Typus, besonders von der Jābāla-Upaniṣad und den Dharmśāstras bezeugt: das Stadium des Saṃnyāsin hat nur eine Voraussetzung, das brahmacarya. Es ist nicht erforderlich, vor dem Eintritt in den letzten Āśrama das zweite und dritte Stadium zu durchlaufen. Der vierte Typus, von dem Mahābhārata und besonders den Dharmaśāstras anempfohlen, ist das aikāśramya: es gibt nur einen Āśrama, das Gārhasthya.

Was endlich die Entstehung der Āśramalehre anbelangt, so ist schon im Anfang von Kap. II unsere Ansicht dargelegt. Die Variationen innerhalb der Āśramalehre erklären sich gleichfalls nur aus immer neuen Kompromißbestrebungen innerhalb der verschiedenen Weltanschauungen. Aber sicher steckt auch in den Worten des Kapila (im Gokapilīya) ein Fünkchen Wahrheit, insofern als es sicherlich viele gab, die den „Wandel der alten Zeit" (Upaniṣad-Ideal) nicht einzuhalten vermochten und daher das Leben in vier Abschnitte zerlegten. Aber wenn wir das Bild der geistigen Lage, das uns das Mahābhārata so schön zeichnete, uns noch einmal vergegenwärtigen, so müssen wir sagen, daß die Āśramalehre die Brücke zwischen zwei verschiedenen Lebensauffassungen geschlagen hat. Wie dieser Kompromiß zu beurteilen ist, mag dahingestellt sein. Soviel scheint aber sicher zu sein, daß das Brahmanentum „alten Stiles" nicht wenig Nutzen aus diesem Kompromiß gezogen hat. Denn diese alten Brahmanen wollten doch nichts anderes als ihre Lebensauffassung vor dem Untergange bewahren. Ebenso sicher ist aber auch, daß die Vertreter des Nivṛtti-Ideales sehr wohl die Vorteile dieser Lebensteilung anerkennen mußten, zumal sie ja, wie wir sahen, auf das Gārhasthya angewiesen waren.

NEUE FORSCHUNGEN ZUM MANA-BEGRIFF

VORTRAG GEHALTEN IN DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN VEREINIGUNG BERLIN, 15. DEZ. 1928

VON *RICHARD THURNWALD* IN BERLIN

In seinem berühmten Werk setzt R. R. Marett den *Mana*-Begriff an die Schwelle der Frühgeschichte der Religion. Dies geschieht unter dem Gesichtspunkt, daß das Bewußtsein von einer über das Menschliche hinaus gehenden Macht der Punkt sei, an dem das Gefühl einsetzen muß, das wir zur Voraussetzung aller religiösen Gedankengänge machen.

In der Tat begegnen uns Auffassungen von „außerordentlichen Wirkungskräften" bei vielerlei Naturvölkern sowohl der Südsee, aus der in erster Linie der *Mana*-Begriff stammt, als auch Amerikas und Afrikas unter verschiedenen Benennungen und unter besonderen Bezugnahmen. Es sei etwa an das *manitu, oki, qube, orenda* und das von Radin[1] bei dem Siouxstamm der Winnebago besonders sorgfältig untersuchte *wakanda* erinnert.

Wenn man die Ausdrücke und Auffassungen bei den einzelnen Völkern jedoch näher untersucht, dann ergeben sich sehr verschiedene Beziehungen und Gedankengänge, denen allen nur eines gemeinsam ist, nämlich der Glaube an eine ungewöhnliche Macht, die bald im Menschen oder Zuständen desselben, bald in Gegenständen, Steinen, Örtlichkeiten oder in Erscheinungen, wie etwa Donner oder Blitz, Wasser, Sturm u. dgl. lokalisiert gedacht wird. In vielen Gegenden werden insbesonders auch den Verstorbenen insofern bestimmte Kräfte zugeschrieben, als man sich vorstellt, daß sie sich in reißende Tiere verwandeln: in Werwölfe, Tiger, Haifische u. dgl.

Während somit solche Vorstellungen von besonderen Kräften in mannigfacher Färbung außerordentlich verbreitet sind (bezüglich Afrika vgl. Ankermann 1918, S. 134), ist das Wort *Mana* örtlich ungefähr auf den Stamm der Maori von Neu-Seeland beschränkt. Man wird somit den allgemeinen Begriff der übermenschlichen Wirkungskraft von den Gedanken scheiden müssen, mit denen der Maori sein Wort *Mana* erfüllt.

---

[1] Siehe Literaturverzeichnis unten S. 111f.

Die Bedeutung, die in der Religionswissenschaft dem *Mana*-Begriff zugeschoben wurde, hat nun zu einer intensiveren Forschung bei den Maori selbst geführt. In dieser Beziehung liegen neuerdings Äußerungen eines alten Maori-Häuptlings zu Mr. Beattie vor, die zunächst hier erörtert werden sollen (Journal Polynesian Society 30, 1921).

Ein angesehener Mann namens Tikao (*Ngai-tahu*), der im J. 1921 71 bis 72 Jahre zählte, äußerte sich über das *Mana* folgendermaßen: „es sei ‚unaustilgbar'. Man könnte sagen, es wäre Gott, dessen Macht nicht beschränkt ist, etwa die Allmacht Gottes", im Sinne der Europäer. Für den alten Moari bildete den „Ausgangspunkt des *Mana*-Begriffes das heilige Feuer, das niemand löschen oder beherrschen konnte, und zwar das Feuer des Blitzes". Dreierlei Blitze werden unterschieden: *uira* = der einschlagende Blitz; *kohara* = der Blitz, der über den Himmel in Zickzacklinie dahinfährt, und *kapo* = der Blitz, der über den ganzen Horizont wetterleuchtet, bis er an einem Punkt am stärksten wird und von dorther ein Gewittersturm losbraust. Da ziehen sich die *kapo* von den anderen Seiten zurück, und dieser siegreiche *kapo*, der von einem Punkt daherstürmt, ist das *Mana*. Es ist ein Feuer, das seit Anbeginn der Welt auftritt. Es kann nicht beseitigt werden. Auch das Erdbeben ist Feuer; man kann es nicht sehen, sondern nur die Erschütterung fühlen; und wenn es durch die Oberfläche der Erde bricht, so ist es Feuer" (gemeint ist der Vulkanausbruch, der mit Erdbeben verbunden ist). Bemerkenswert ist die rein phänomenalistische Einteilung des Blitzes. Nicht der einschlagende Blitz, wie wir vermuten würden, gilt als das Schrecklichste und Eindrucksvollste, sondern der über den ganzen Himmel wetterleuchtende Blitz mit heranziehendem Gewittersturm. Ferner wird der Vulkanausbruch, der ja häufig mit Gewittererscheinungen verbunden ist, mit dem *Mana*-Blitz phänomenalistisch vereinheitlicht.

Der Erzähler fährt fort: „*Mana* existiert überall auf der Erde." „Die Windgötter (*Tawhiri-Matea*), die Erdbebengötter (*Ruai-Moko*) und der Kulturbringer (*Maui*) und noch andere befinden sich im Mittelpunkte des Weltkreises, bemächtigen sich dieses *Mana*, lenken die Elemente und und machen das Wetter." Der *Mana*-Blitz wird somit als der Faktor betrachtet, der entscheidenden Einfluß auf das Wetter hat, und die Kausalpersonen des Windes, des Erdbebens und der menschlichen Kultur werden sich dieses wirkungsgeladenen Blitzes bemächtigend vorgestellt. Dadurch sind sie nach Deutung der Maori imstande, die klimatischen Erscheinungen hervorzurufen. Sie bedürfen somit noch des besonderen Werkzeugs- und Wirkungsschlüssels, der in der Kraft des *Mana*-Blitzes lokalisiert gedacht wird.

Weiter erzählt Tikao: „die Leute der *Hine*-Familie beherrschen die Winde durch *Mana*." Diese mythologisch bedeutungsvolle Familie wird

in einzelnen weiblichen Vertretern mit dem Mond, dem Nebel, den Wolken, der Dämmerung, Sommer und Winter, ferner mit dem Donner, doch auch mit der Webekunst, in Verbindung gebracht. Aber auch Feuer und Unterwelt, Wasser und Ozean, Sterne und Regenbogen sowie der Tod gelten als Ausfluß weiblichen Wirkens der *Hine*-Familie.

Insbesondere bemächtigte sich die Göttin der Unterwelt (*Hine-nui-o-te-po*) des *Mana's* von *Maui*, der in die Unterwelt hinabgestiegen war auf der Suche nach seiner Mutter, zumal er nach einigen Versionen der Sohn von *Hina*, der Repräsentantin des Mondes, sein soll (Best I, S. 143). *Maui*, der Erfindungsreiche, Vielerfahrene und Vielgewanderte — in manchen Zügen nicht unähnlich dem Odysseus —, besaß das *Mana* in außerordentlichem Maße. Selbstverständlich! Da er ja als der besonders Wirkungsreiche galt.

Tikao meint: „*Maui* ist nicht tot, aber die Göttin der Unterwelt bemächtigte sich seines *Mana's*, und es existiert noch." (Dabei wird man an einen Gedanken der Prometheussage erinnert, insofern, als Prometheus den Blitzfunken, das Feuer, als Kraftträger vom Himmel raubte und die Götter dadurch in ihrer Macht beeinträchtigte.) Die erwähnten Wind- und Erdbebengötter stehen nach des alten Tikao Bericht „mit dem Rücken zusammen und lenken das Schicksal der Welt im guten und bösen. Sie bewirken dies durch das *Mana*, gegen das niemand aufkommen kann und das vom Beginn bis zum Ende der Welt dauert und ihr Leben erhält." Das Blitzfeuer wird somit als höchster Kraftträger angesehen, und mittels dieser so materialistisch symbolisierten Macht stellt man sich die Möglichkeit des Einwirkens der spezialisierten Kausalpersönlichkeiten, der Wind-, Erdbeben-, Unterwelt- und Kulturgötter vor (vgl. Thurnwald 1927).

Diesem *Mana* des Naturwaltens und der Naturgewalten stellt Tikao das persönliche *Mana* gegenüber. Dieses kann, wie er sagt, „bewältigt und vernichtet werden; nicht so das *Mana* der Götter". Man ersieht daraus, daß eine deutliche Unterscheidungslinie gezogen wird zwischen Natur und Mensch, zwischen über die menschlichen Kräfte hinausreichenden Gewalten und einer bereits in ihrer Beschränktheit erkannten Menschlichkeit. Den ewigen Mächten der Natur tritt die vergängliche Macht des Menschen gegenüber.

„Das *Mana* des Maori-Volkes", meint Tikao, „bestand im heiligen Feuer, und das *Mana* verschiedener heiliger Plätze und Häuser, namentlich auch der großen Schule der heiligen Magie (*whare-wananga*) bestand im heiligen Feuer, das dort von dem Leiter und Lehrer in zeremonieller Weise angezündet wurde." „Gewöhnliches Feuer besaß kein *Mana*, nur das heilige Feuer." Hieraus ergibt sich der dem Anzünden des heiligen Feuers zugrundeliegende Gedanke, dadurch an dem Blitzfeuer und seiner

Gewalt teilzunehmen. Man sucht nach einem Mittel, sich die übermenschlichen Kräfte anzueignen. Der Weg, den man zu diesem Zweck einschlägt, ist der, es „ebenso" zu machen. Es ist ein Gedankengang, wie er allen Nach- oder Vorahmungszeremonien und Symbolisierungen zugrunde liegt. Durch dieses Vor- oder Nachmachen von Erscheinungen oder Vorgängen hofft man diese unmittelbar in seine Gewalt zu bekommen. Das Haus der heiligen Kunst der Magie gilt als eine Entsprechung des gleichen Hauses im Jenseits. Und von diesem jenseitigen Hause, dessen Herrin *Miru* heißt, stammt alles Außerordentliche an Künsten, wie die Schnitzkunst, und an besonderen Fähigkeiten, aber auch allerlei Böses und Gefährliches, ja alle Übel, die das Volk der Maori je befallen haben. Von dort her stammt auch die Macht des *tapu*, durch die Menschen getötet werden. Von hier aus konnte auch das Wasser gebannt werden, Ungeheuer aus dem Ozean auftauchen gemacht, die Vegetation eines Ortes verzaubert werden, so daß niemand einen solchen heiligen Ort betreten durfte. Die Kräfte der See und des fließenden Wassers stammten von dort. Von diesem Hause aus ergriff auch die Zauberkraft (*mohutu*) einzelne Steine, Bäume, Gräser und Nahrungsmittel usw. Die Folge war, daß man alle diese Orte, die durch das *Mana* der Herrin des Zauberhauses verhext worden waren, meiden mußte. Die besonderen Kräfte, die von dieser Zauberhexe ausgingen, lagen in ihrer Zungenspitze. In den irdischen Häusern der Magierkunst wurde nun gelehrt, welche Gegenstände und Orte verhext waren, wie man sich diesem Bann gegenüber zu verhalten hatte, was somit zu meiden war, und was man schließlich zu tun hatte, wenn eine Meidungsvorschrift verletzt wurde.

Hieraus ersieht man, wie in dem Gedankengebäude der Maori die Meidungsvorschriften des *tapu* und die gesamte Zauberei auf den *Mana*-Begriff zurückgeführt wurden. Bemerkenswert ist indessen, daß die große Zauberhexe des Jenseits nicht das Blitzfeuer benutzt, sondern die Zungenspitze, womit vielleicht die Macht des affektbetonten Wortes angedeutet sein mag. — Denn im Diesseits kann z. B. ein Wort des sakralen Häuptlings einen Ort bannen, und Zauberformeln wie etwa der einer stürmenden Kriegerschar zugerufene Ausspruch: „betretet nicht den Hof von *Hine!*" vermochte die Angreifer zum Stehen zu bringen, so daß sie nicht weiter vordrangen oder sich zurückzogen. — Allerdings könnte die Zungenspitze auch sexuell gedeutet werden, wie das häufig geschehen muß (vgl. Winthuis S. 228, 239).

In seiner *Mana*-Schilderung fährt Tikao fort: „das *Mana* des Maori-Volkes, das dieses erhielt, und ohne das es niemals in den Kanus die Meere hätte durchkreuzen können, lag in den Stammbäumen (*whakapapa*), in der Kraft der Ahnen, die das *Mana* in die Welt brachten."

Diesen Ahnen wird somit ein Anteil an der Kraft des Blitzfeuers, somit des stärksten Machtmittels in der Natur, zugeschrieben.

„Als die Missionare kamen und von den Maori verlangten, daß sie ihre Bindungen und Meidungen (*tapu*) brechen und die alten Sitten nicht mehr befolgen sollten, verließ das *Mana* die Maori", klagt Tikao. „Dadurch, daß die *tapu* abgeschafft wurden, verschwand das *Mana* des Maori-Volkes, sonst wäre es noch so stark wie früher." Das *Mana*, der Anteil an der weltbewegenden Kraft des Blitzfeuers, kann von den Menschen somit nur unter Beobachtung bestimmter Verhaltungsweisen, eines sorgfältigen Verfahrens, bewahrt werden. Dieses richtige Umgehen mit dem *Mana* lehren die heiligen Traditionen. Werden sie nicht beobachtet, dann machen sich die gefährlichen Kräfte aus dem Hause der Zauberhexe geltend. Die Verletzung der Meidungsvorschriften hat ebenso den Tod des einzelnen wie den Untergang der Sippe oder des Volkes zur Folge. Will also Familie, Sippe oder Volk bestehen, Anteil am *Mana* besitzen und dadurch sich in der Welt erhalten, so muß es vermeiden, sich mit der Weltordnung in Widerspruch zu setzen und sein Verhalten danach einrichten.

Weil das persönliche *Mana* damit zusammenhängt, gibt es eine Reihe von — wie wir sagen — „zeremoniellen" Verhaltungsvorschriften. Nach der Geburt darf die Plazenta nicht verbrannt werden. Denn das ginge gegen das *Mana* des Kindes und würde seine Seele (*mauri*) zerstören, wie Tikao behauptet. Verbrennt man dagegen einen Leichnam, so zerstört es sein *Mana* nicht, da dessen Seele (*mauri*) ihn bereits verlassen hat.

Diese Auffassung bringt uns der Frage nahe, wie sich das *Mana* zur Seelenvorstellung verhält, die sogleich erörtert werden soll. Vorher wird es aber angezeigt sein, die Darstellung Tikao's einer kurzen Betrachtung zu unterziehen.

Wenn wir seine Ableitung des *Mana* von dem himmlischen Feuer, dem wetterleuchtenden Blitz, hören, so dürfen wir nicht vergessen, daß wir es mit einer Darstellung der gesamten *Mana*-Auffassung im Rahmen der Maori-Philosophie zu tun haben, also mit einer Schilderung, die seinem Weltbild entspricht, das aus der Geistesverfassung seines Volkes herausgestaltet wurde.

Hängt die Vorstellung von *Mana* unmittelbar mit dem Feuerkult zusammen? Den Feuerkult der Maori und seinen mythologischen Hintergrund müssen wir als etwas, das für sich besteht, ansehen. Das Feuer wird bei den Maori von der „Fee der Morgenröte" und *Mahiuka* abgeleitet und nach den fünf Fingern der Hand benannt. Offenbar ist es das Bild der streifenförmigen rötlichen Strahlen des ersten Morgenlichts, das sich oft, wie ich es selbst in der Südsee zu beobachten Gelegenheit

hatte, über einen großen Teil des Himmels wie ungeheure, geisterhafte Finger erstreckt und das in der griechischen Sage zu der bekannten Formulierung von der „rosenfingerigen *Eos*" geführt hat. Diese fingerförmigen Streifen passen wieder in das Bild des züngelnden Feuers. In einer zweiten Mythe bittet *Maui* die Finger von Mauika, Feuer für den Menschen hervorzurufen, und deutet damit rationalistischerweise, daß die fünf Finger des Menschen beim Feuermachen beteiligt sind (Best 1922, S. 54 nach Hough).

Der Feuermythos scheint somit ursprünglich selbständig zu sein und ist wohl erst später mit der *Mana*-Philosophie in Verbindung gebracht worden. Allerdings, wenn wir die Frage nach einem Früher oder Später erheben, ferner die Wurzeln des von Tikao herangezogenen Weltbildes untersuchen und weiterhin nach den Bedingungen und historischen Zusammensetzungen der das Weltbild aufbauenden Geistesverfassung forschen, so legen wir analytische Sonden an, die dem Schilderer einer Überlieferung der Maori völlig fernlagen. Denn für ihn bildet das Maorivolk eine Einheit und Einzigkeit, deren geistige Äußerung und deren Weltbild als heiliger Bestandteil seines eigenen Wesens ihm vor der Seele steht. Läßt er das *Mana* aus dem Himmelsfeuer hervorgehen, so stellt das eine logische Konstruktion innerhalb des Gedankensystems dar, das er entwirft, braucht jedoch keineswegs auch historisch oder genetisch dem *Mana*-Begriff voraufgegangen zu sein.

Ist es historisch wahrscheinlich, daß der Eindruck vom Himmelsfeuer den Anlaß zur *Mana*-Vorstellung gegeben hat? Ich glaube nicht. Schon der Umstand, daß eine scharfe Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von Blitzen vorgenommen wird, deutet auf eine verhältnismäßig spät ausgeklügelte Betrachtung dieser Himmelsphänomene. Von solchen metereologischen Beobachtungen müssen wir die Stellung zum Feuer selbst unterscheiden. Der Feuerkult gehört zweifellos zu den ältesten Kulturhorizonten. Er tritt aber in den Formen, die wir bei Jäger- und Sammlerinnenstämmen als originär oder doch wenigstens als sehr alt heute ermitteln können, vielfach ohne Beziehung zum Blitz und auch ohne Verbindung mit dem *Mana*-Gedanken auf.

Bei einem der wenigen Jäger- und Sammlerinnenstämme, die bisher gründlich und in verläßlicher und unvoreingenommener Weise untersucht wurden, nämlich bei den Bergdama Südwestafrikas, steht im Mittelpunkt des Feuerkults der heilige, rituell entzündete Feuerbrand der Herdstellen der alten Frau und des Sippenhauptes. Nicht etwa der Blitz. Das heilige Feuer gilt als beseeltes Wesen, das hören und sehen, empfinden und wollen kann und die Macht zur segnenden oder strafenden Tat besitzt, also moralisch wertet. Eine Beziehung ist allerdings zwischen Feuer und aufgehender Sonne vorhanden und auch zwischen dem Feuer

und der Ernährung, weil die Feldfrüchte oder die Wildbeute vor dem Genuß am Feuer zubereitet werden, das Feuer sie zur Nahrung macht. Dies alles hat aber nichts mit „*Mana*" zu tun.

Bei dieser Gelegenheit sei auf die ganz andere Stellung zum Feuer bei dem benachbarten Hirtenstamm der Herero verwiesen, bei denen das Feuer als Erbe der Ahnen betrachtet wird und der Quirlstock für die Feuerbereitung als leibhaftiger Ahne, als Kausalquelle des Feuers im Mittelpunkt der Verehrung steht.

Hieraus geht hervor, daß zwar dem Feuer besondere Kräfte zugeschrieben werden, ja bei den Bergdama solche moralischer Art, denn es segnet und straft, aber doch andere als der *Mana*-Auffassung zugrunde liegen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die um den Blitz, das Feuer, insbesondere um das Herdfeuer kreisenden Gedankengänge sich bei einigen Völkern, wie bei den Maoris, mit dem Vorstellungsbereich von einem persönlichen *Mana* und einem Gruppen-*Mana* berührten und später ineinander übergegangen sind. Bei höheren Völkern wie es die Maori sind, finden sich stets Tendenzen, die einzelnen Gedankenbilder und Anschauungsweisen miteinander zu verschmelzen, zu systematisieren. Während in dem oben erwähnten Beispiel der Bergdama das Anschauungs- und Wirkungsbild des Feuers noch verhältnismäßig unabhängig für sich steht, tritt es uns bei den Hererohirten bereits in Verschmelzung mit dem Ahnenkult entgegen. Bei den Maori scheint die Systematisierung noch weiter vorgeschritten zu sein: hier erscheint das Feuer nicht nur in Verbindung mit dem Blitz, sondern auch mit den Urheberlegenden, und weiterhin, was uns besonders interessiert, mit dem persönlichen *Mana* und dem Gruppen-*Mana*.

Die Verbindung mit dem persönlichen *Mana* muß deshalb unsere Aufmerksamkeit erwecken, weil die Frage aufsteigt, ob das *Mana* etwa als eine besondere Art von Seelenvorstellung, etwa als Seelenkraft zu gelten hat? Bekanntlich hat man es bei den primitiven Seelenvorstellungen nicht mit einer Seele allein, sondern gewöhnlich mit zwei oder mehreren zu tun, was Ankermann für afrikanische Völker nachgewiesen hat, was aber auch für andere gilt. Außerdem decken sich die Seelenvorstellungen der Naturvölker nicht mit unserem Seelenbegriff, wie das jüngst Arbmann in einer umfassenden Untersuchung über den Seelenglauben mit besonderer Rücksicht auf Indien, ausführte.

Von den beseelenden Prinzipien des Körpers erscheint eines häufig als „Lebenskraft". Sehr deutlich tritt dies im Zusammenhang mit den australischen *Tjurunga*-Steinen oder -Hölzern zutage. Die *Tjurunga* gelten jedoch nicht als Sitz einer Seele oder des Lebens (Strehlow I/II, S. 76), indessen werden ihnen besondere Kräfte zugeschrieben. Das Schreien des neugeborenen Kindes wird als ein Rufen nach seiner *Tju-*

runga gedeutet. Diese wird vom Vater der Mutter in Schnüre gewickelt und in den Holztrog unter den Kopf des Kindes gelegt, damit Kräfte in den Körper des Kindes übergehen, vermöge deren es schnell wächst und gedeiht. Auch für den Erwachsenen sind die *Tjurunga* in vielfacher Beziehung, namentlich im Fall von Erkrankungen, nützlich (Spencer und Gillen I, S. 105, 111, 133). Wirz (S. 64ff.) hat im Innern von Neu-Guinea das Vorkommen ähnlicher Steine festgestellt, denen neben anderen Steinen auch eine besondere Kraftwirkung zugeschrieben wird. Dieser Kraftwirkung wird in Australien noch durch Bestreichen mit rotem Ocker und Fett Nachdruck verschafft (über die primäre Deutung vgl. Winthuis S. 23ff., 66ff.).

Die erwähnten Steine besitzen bei den Aranda ein jeder Angehöriger des Stammes, sie gelten „als der gemeinsame Leib des Menschen und seines Totemvorfahren" und stellen auf diesem Wege auch weiter eine Verbindung mit seinem Totem her (Strehlow S. 76). Die *Tjurunga* können somit nur als Träger von Lebenskraft gelten und werden als solche z. B. auch an Freunde ausgeliehen (Spencer und Gillen S. 135).

Als Variante dieser Auffassung von einer Lebenskraft kann etwa die der Basuto in Afrika betrachtet werden, bei denen eine schwere Krankheit damit ihre Erklärung findet, daß „das Herz" aus dem Körper entflieht, während die Genesung als Rückkehr „des Herzens" zum Körper gedeutet wird. Dabei wird „das Herz" nicht mit der Person des Kranken identifiziert. Es besteht unabhängig vom Leben oder Tod des Menschen und wird von dem Schatten unterschieden, der zum Totengeist wird (Ankermann S. 96). Eine ähnliche Rolle scheint bei Homer der θυμός zu spielen, der bei der Ohnmacht den Körper verläßt und beim Wiedererwachen seinen Sitz im Körper wieder einnimmt (Arbmann 1926, S. 178, Anm. 1).

Wodurch unterscheidet sich nun das *Mana* von der Lebenskraft? Ein Fischer, der immer guten Erfolg beim Bonitofang hatte, galt im Besitz von *Mana.* Als ihm nun wiederholte Male Fänge mißlangen, wurde ihm Verlust des *Manas* zugeschrieben. Ein Großhäuptling der Maori verlor sein *Mana*, wenn er vom Feinde gefangen wurde. Er war aber auch sonst immer auf der Hut gegen jeden Akt, der sein *Mana*-Ansehen, sein Prestige (*takahimana*) beeinträchtigen könnte. Dazu gehörte auch schon ein Bruch der Etikette. Solche Beeinträchtigungen oder Beleidigungen wurden die Ursache zahlloser Kämpfe. Ein Priester durfte sich nicht in einen Teil des Hauses niedersetzen, wo die Frauen sich aufhielten, sonst wurde er „seelisch blind". Ein Stamm konnte sein *Mana* verlieren, wenn er von den Feinden besiegt wurde. Das *Mana* der Zauberschule (*whare wananga*), wo der Unterricht in den *tapu* erteilt wurde, ging dadurch verloren, daß die Leute europäische Sitten an-

nahmen und die *tapu* mißachteten, denen man nur durch *Mana* begegnen konnte. Ein alter Priester bemerkte, ähnlich wie Tikao: „unser *Mana* ist verlorengegangen. Die Bibel hat es zerstört, denn wir betreten Häuser mit gekochter Speise; unsere Körper und unsere Kleidung werden mit warmem Wasser gewaschen, das in gewöhnlichen Gefäßen erhitzt ist, und dabei wird kein *tapu* beobachtet. Wir haben unsere Götter und deren Gesetze in diesen Tagen des weißen Mannes verlassen" (Best 1924, I S. 388f.).

Das *Mana* gilt somit als Träger des Ansehens (I 63); denn wenn man sein Prestige verliert, „sein Gesicht", wie man im fernen Osten sagt, verliert man auch sein *Mana*. Dieses wird indessen in sinnlich greifbarer Weise vorgestellt, wie wir gleich sehen werden.

Der Zauberpriester oder der Großhäuptling müssen *Mana* besitzen, denn dieses macht ihre Autorität aus, ohne die ihre soziale Stellung zusammenbricht (I 80, 388, 393). Indessen ist es nicht die Zauberkunst selbst, die etwa mit dem *Mana* identifiziert werden kann. Um seine Sprüche und Riten wirkungsvoll zu machen, bedarf der Zauberpriester noch ein besonderes starkes *Mana*, das in diesem Fall wie eine Willenskraft oder psychische Fähigkeit besonderer Art erscheint, durch die er Schrecken verbreitet und die bedrohten Personen behext (Best I, S. 330), wie auch Tikao meint. Insbesondere wurde *Mana* durch Wandeln auf heißen Steinen, ähnlich wie auf Samoa und in den anderen polynesischen Gebieten, erworben oder vermehrt (I S. 270). Wenn zwei Priester oder sonstige Personen Zauberworte oder -handlungen gegeneinander richteten, so hing der Erfolg mit dem stärkeren *Mana* des einen oder anderen zusammen (I S. 333, 388). Zwar sagt man, daß Tote kein *Mana* mehr besitzen, doch können die Ahnengeister solches *Mana* ausströmen, insbesondere auch die Knochen von verstorbenen Häuptlingen (I S. 283, 387). Unter den verschiedenen Arten von *Mana* ragt besonders das Häuptlings- und Adels-*Mana* (*mana ariki*) hervor; es war das Ansehen, in dem die soziale Oberschicht stand. Diesem Prestige befand sich der Status als *tutua* gegenüber, das Ergebnis eines sozialen Stigmas als Kriegsgefangener oder aus irgendeinem Grund moralisch Entwerteter. Zu den letzteren gehörten z. B. Abkömmlinge von Leuten, die Gastfreunden keinen Schutz angedeihen ließen oder von anderen aus Todesgefahr errettet worden waren, die dadurch ihr eigenes *Mana* verloren hatten (I S. 346ff.). Denn man betrachtete es als eine Unzulänglichkeit in ihrem sozialen Verhalten, wenn sie kleinlich oder geizig die Gastfreundschaft versagten oder ihr verspieltes Leben einem anderen danken mußten.

Insbesondere galten Kopf und Kopfhaar eines Mannes von Rang als Repräsentanten seines *Mana* und waren darum *tapu* (I S. 272). Diesem Ge-

danken lag eine besondere Theorie über die Verteilung der Funktionen im menschlichen Körper zugrunde, die zweifellos im Zusammenhang mit der Kopfjagd und den Schädeltrophäen usw. steht.

Mana wird auch der See zugeschrieben und gewissen Felsen im Meer, Hügeln und Bergen (I S. 386). Die Riten und Anrufungen enthalten auch *Mana*, ebenso die Kräutermedizinen u. dgl. (I S. 390). Das *Mana* wurde auf die Nachkommenschaft übertragen, galt also familiengebunden. Doch konnte es auch auf andere Weise erworben, verstärkt und in mannigfaltigen Richtungen hin ausgebildet werden (I S. 388).

Die Übertragung von *Mana* kann außer auf dem Wege der Vererbung (I S. 387, 389) noch durch besondere Akte vor sich gehen. Dazu gehört vor allem der Ritus des Beißens, den die jüngere Person an irgendeinem Teil, einem Körperende, dem Kopf oder den Gliedern einer älteren Person ausführte. Diesen Ritus vollzog man in der Weise, daß der Mund an die betreffende Stelle herangebracht wurde, insbesondere an den Scheitel des Kopfes, das Ohr, das Perineum oder die große Zehe. Ein ähnlicher Akt hieß *whakaha* und bestand darin, daß beim Heranbringen des Mundes an die erwähnten Stellen der Atem eingesogen wurde. Man stellte sich vor, daß auf diese Weise das *Mana* eines Menschen, eines Häuptlings oder eines Priesters, und gleichzeitig dessen Wissen, auf den Lehrling überging. Dieser Akt wurde besonders an sterbenden Personen ausgeführt, denn man meinte, daß — ähnlich wie das beim „Segen" der Fall ist — das *Mana* durch den geschilderten Akt die hergebende Person verläßt und auf die beißende oder einatmende übergeht (I S. 245, 389f.). Wie man etwas Materielles — als das z. B. auch Krankheit aufgefaßt wird (s. Thurnwald „Zauber") — entzieht und anderswohin überträgt.

Das *Mana* strömt nach der Auffassung der Maori von den Göttern aus und kehrt nach dem Tode zu ihnen zurück (Best 1924, I 265). Denn diese besitzen die stärksten Kraftmittel, sich zur Geltung zu bringen. Daher sucht man auf ein neugeborenes Kind *Mana* gelangen zu lassen (I 326f.). Die Zeremonie ist nicht ohne Parallele mit ähnlichen Handlungen in Indien und im alten Babylonien. Sie besteht darin, daß man einen Vogel fliegen läßt, um auf diese Weise mit den Göttern in Verbindung zu treten. Das Herabbannen von *Mana* bildet nur einen Teil einer Art Taufzeremonie, die mit dem Kinde abgehalten wird, wobei ein Priester mit einem Gehilfen einen umständlichen Ritus vornimmt, der von vielerlei Sprüchen und Gebeten begleitet ist. Nachdem der Priester durch das Aufeianderschlagen von zwei Steinen Donner verursacht und hierauf über die versammelte Menge und über das Kind Wasser verspritzt hat, jedoch ohne damit seinen Körper naßgemacht zu haben, reicht ihm sein Gehilfe einen gefangenen Waldvogel (einen *miromiro* oder einen *tata-*

hore). Mit dem Vogel in den Händen ruft er den Namen des Kindes und ermahnt es, seine Ohren zu öffnen, empfänglichen Sinnes zu sein, um alle höheren Stufen des Wissens in sich aufzunehmen, wie sie in den Brüdern *Rua* personifiziert gedacht werden. Hierauf berührt er mit dem Vogel einen Augenblick den Kopf des Kindes und läßt ihn dann fliegen. Zugrunde liegt möglicherweise der Gedanke, daß der Priester, der bereits die Götter angerufen hatte, über das Kind ihr *Mana* auszugießen, mit dem Fliegenlassen des Vogels[1] in symbolisch vormachender Weise verspricht, daß das *Mana* nach dem Tode dieses Menschen wieder zu den Göttern zurückkehren werde (Best II, S. 16). Wahrscheinlicher dünkt es mich, daß durch das Berühren mit dem Vogel das *Mana* auf das Kind übertragen werden soll. Seelische Kräfte werden häufig in Vogelgestalt gedacht. So wird z. B. nach einem alten indischen Ritus zur glücklichen Niederkunft dem Gatten vorgeschrieben, den Unterleib der Gattin unter Aussprechen folgender Worte zu berühren: „du bist der Beflügelte, der Vogel ... usw.", wobei man den Embryo im Mutterleib anscheinend beseelen will (Śāṅkh. GṛhS. I 22, nach Arbmann 1927, S. 174 f.).

Das *Mana* ist auch ein Gegenmittel gegen gebrochenes *tapu*. Wenn besondere Gefahren drohen, muß man sich gegen sie durch außerordentliche Erfolgsmittel sichern (Best II, S. 43, 47, 106, 342), und diese bestehen in der Verwendung besonderer Kraftträger.

Aus alledem geht hervor, daß *Mana* nicht Lebenskraft oder Seele ist, sondern eher, worauf auch schon Tikao und Best hingewiesen haben, mit persönlichem Magnetismus, Telepathie oder dgl. verglichen werden kann. Es ist die Kraft der überragenden Persönlichkeit, deren Analogiebild auch in der Naturerscheinung erlebt und auf dem Wege des sinnengebundenen Denkens in konkreter Weise symbolisiert wird. Auch handelt es sich nicht bloß um ein „alter ego", ein zweites Ich, sondern vielmehr um ein besonderes in den Menschen befindliches „Fluidum", dem die soziale Auszeichnung einer Person zu danken ist. Die konkreten Formen, in denen das *Mana* vorgestellt wird, werden natürlich immer mit dem gesamten Gedanken- und Anschauungssystem, dem Lebens- und Weltbild, dem Mythen- und Sagenbereich des betreffenden Volkes, kurz mit seiner Denkart und Geistesverfassung in Einklang gebracht.

Neuerdings hat Hocart die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß im ersten Teil von *Mahavansa* in der Mitte des 5. nachchristlichen Jahr-

---

[1] Von Herrn Prof. Eckhard Unger werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß die sumerischen Zeichen „Vogel" + „Bett" = „Namen nennen", „berufen" bedeuten.

hunderts dem singhalesischen König *Dutthagamani* (zirka 100 v. Chr.) eine „wunderbare Kraft", *iddhi,* zugeschrieben wird. Auch andere Herrscher Ceylons werden mit dieser Kraft ausgestattet angesehen. In welcher Weise sie von einem entsprechenden Verhalten gegenüber den übermenschlichen Mächten in Abhängigkeit gebracht wird, geht aus folgender Betrachtung hervor: „ein König, der sich richtig verhält, bekommt auch Regen in der entsprechenden Jahreszeit. Es ist eine Strafe der Götter, wenn der Regen nicht in der gewöhnlichen Weise fällt."

Derartige Auffassungen treten bekanntlich in Verbindung mit dem sakralen Häuptlings- und Fürstentum bei den verschiedensten Völkern mit solchen Einrichtungen auf (s. Thurnwald 1924—1928: „Häuptling", „Omen", „Staat", „Zauber"). Der Ausdruck *iddhi* leitet sich von (Sanskrit) *ṛddhi* = Erfolg, Prosperität, übernatürliche Kraft ab.

Als Beispiel, wie sehr mit dem Erfolg der Gedanke an eine besondere übernatürliche Kraft verbunden ist, diene San Cristoval (Südöstl. Salomoinseln). Das *Mana*, dort *mena* genannt, kann durch gewisse Zauberhandlungen, z. B. für den Fischfang durch Essen der rohen Leber eines Bonitofisches vom ersten Fang, erworben werden (Fox, S. 187). *Mena* wird auf San Cristoval wie eine Art Substanz oder Fluidum aufgefaßt, das erteilt und weggenommen werden, auch aufbewahrt, zurückkommen und übertragen werden kann. Fox (S. 251) betont die Verwandtschaft des Wortes *mena* mit *manawa* = Atem. Als Quelle alles *mena* gilt dort die heilige Schlange *figona* und in letzter Instanz der Geist *Agunua*, von dem aus *mena* wieder den *adaro* (Seelengeistern) und den materiellen Gegenständen mitgeteilt wird. Das Vorhandensein von *mena* wird aber auf dem Wege des praktischen Erfolges festgestellt. Ein erfolgreicher Krieger gilt als im Besitz von *mena.* Aber auch all sein Eigentum ist vollgesogen von *mena*, so z. B. seine Keule, die dann aufbewahrt und mit dieser Kraft geladen vererbt wird.

Wir finden somit an sehr verschiedenen Orten mit dem „Erfolg" einen *Mana*-Begriff verbunden. Jedoch liegt die Einwendung nahe, daß der Sanskritausdruck *manas*, auf dessen Verwandtschaft mit *mana* Hocart hinwies, nicht dem polynesischen Wort *Mana* inhaltlich anzugleichen ist. Immerhin bedeutet *manas* im Rigveda nach Arbmann (1927, S. 158ff.) „für die Inder der Vedazeit dasselbe wie für die homerischen Griechen *θυμός*, für die alten Nordländer *hugr,* für die Batak *roha*" usw., nämlich: „Ichseele oder bewußtes Prinzip, das Ichbewußtsein, wie dieses sich in der primitiven Vorstellung abspiegelt, den inneren Menschen oder den Geist, wie wir es ausdrücken wollen, als Sitz und Träger von Denken und Erkennen, von Wunsch und Wollen, von Freude und Schmerz, von Furcht und Tatkraft, von Liebe und Haß." Auch Arbmann erinnert, wie das Hocart tut, an die Verwandtschaft

mit dem englischen *mind*. Vielleicht ist es am kürzesten mit „mein Inneres" zu übersetzen.

Man ersieht daraus, daß allerdings das polynesische Wort *Mana* sich nicht völlig mit dem vedischen *manas* deckt. Allein niemand wird die große Ähnlichkeit der beiden Ausdrücke verkennen, die weniger in ihrer Bedeutung voneinander abweichen als etwa das englische *mind* vom mittelhochdeutschen *minne* = Erinnerung.

Der Inhalt des *Mana*-Begriffes findet sich jedoch, wie die Untersuchungen Hocarts zeigen, auch in der indischen Kulturwelt.

Wenn wir uns vor Augen halten, daß die polynesische Wanderung nach den neuesten Forschungen etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung irgendwo vom malaiischen Archipel oder der Festlandsküste des Indischen Meeres sich in Wellen nach dem Großen Ozean hin verbreitet hat, so kann uns der Gedanke eines Zusammenhanges von Wort und Begriff des *Mana* mit der altindischen Kulturwelt nicht in Erstaunen setzen.

Nebenbei sei erwähnt, daß wir als Markstein auf diesen Wanderungen bereits bei den Batak den Begriff des *tondi* finden (Radin 1927, S. 273 f., Arbmann 1927, S. 63. 177). Dieses *tondi* ist eine unpersönliche Essenz im Menschen, das ähnlich wie das *Mana* von den Göttern stammt, ihm Leben und Kraft verleiht und in gewissen Körperteilen, wie dem Haupte, den Haaren, dem Blut, der Leber, der Plazenta besonders stark konzentriert ist und sich sogar in eine Mehrheit von „*tondi*" differenziert, je nach den Lebenssymptomen und den Stellen, an denen es sich manifestiert; das auch in den Absonderungen des Organismus: dem Harne, dem Schweiß, dem Speichel vorhanden ist. Es läßt sich wie ein feines Kraftfluidum auf andere Personen, auf Pflanzen, auf Gegenstände usw., z. B. durch Blut übertragen. Beim Tode entflieht es aus dem Körper wie das *Mana* der Maori und geht in andere Wesen oder Gegenstände über, wenn es nicht zu dem Ursprungsort in der Oberwelt zurückkehrt und in dem dort befindlichen *tondi* restlos aufgeht. Vor allem wird das *tondi* aber 1. im menschlichen Schatten materialisiert, 2. im Namen eines Menschen, 3. im Glanz, der vom Gesicht eines glücklichen Menschen ausstrahlt, und 4. in der persönlichen Kraft, die einer über andere ausübt. Einige Denker der Batak haben sogar siebenerlei *tondi* gefordert. Trotz mancher Unstimmigkeiten erinnert das *tondi* an den Schutzgeist nordamerikanischer Indianer. Aber wir konstatieren gerade unter den 3. und 4. angeführten Punkten einen starken Anklang an die polynesische *Mana*-Vorstellung (Warneck S. 8 ff.).

Arbmann stellt einen Bedeutungszusammenhang des *tondi* mit dem vedischen *asu* auf, das er mit dem Wort *ande, ånd* der Nordländer in Verbindung bringt (Arbmann 1927, S. 63 f.). *Asu* faßt er als eine den

Menschen belebende, hauchartige Essenz oder Wesenheit auf, als eine physische und geistige Potenz.

Doch ich glaube, wir müssen versuchen, noch von einer anderen Seite her das *Mana* und den damit verbundenen Vorstellungskomplex uns nahe zu bringen. In Verbindung mit dem sakralen Häuptling- und Fürstentum tritt als wesentliches Element der Gedanke des Erfolges, der wunderbaren Leistungsfähigkeit auf, die von dem Führer und Organisator der Menschen und dem Lenker des Landes als Ausfluß seiner Stellung als übergeordneter Persönlichkeit erwartet wird. Es ist, wie schon gesagt, eine Geisteshaltung, der wir überall dort begegnen, wo eine aristokratische Überschichtung Platz gegriffen hat, auf deren Grund ein despotisch-sakrales Fürstentum sodann errichtet wurde.

In ganz Polynesien herrscht der Glaube, daß die Fürsten Macht über den Ernteertrag haben. Er ist derjenige, dem die Verantwortung für den Unterhalt des Stammes trifft. Gehen die Dinge gut, so wird er gepriesen, gehen sie schlecht, mißrät die Ernte, so wird er dafür verantwortlich gemacht. Die Kausalzusammenhänge werden nicht so scharf getrennt wie in unserer analysierenden Wissenschaft, sondern — wie bei allen bequemen, bildhaft beziehenden Denkverfahren — die Erlebniskomplexe als solche miteinander verbunden (s. Thurnwald, Primitives Denken). Bei dauerndem Mißerfolg, Auftreten von Stürmen, Erfolglosigkeit des Fischfangs und dauernder Nahrungsnot tötet man einfach den sakralen Fürsten, in der Überzeugung, daß sein Verhältnis zu den das Schicksal des Stammes leitenden Mächten nicht gut ist, daß er sich nicht richtig in den Ablauf der Weltordnung, die selbstverständlich zugunsten des eigenen Stammes sich abspielen muß, einzufügen imstande ist. Darin wird letzten Endes seine Schuld erblickt, denn er hat im Sinne des gekennzeichneten Denkverfahrens „die Übel herbeigeführt". So hält man sich für berechtigt, ihn im Interesse des Ganzen als „schlechten Führer" zu beseitigen. Diese Beseitigung findet wieder in Formen statt, die aus der Geistesverfassung und der Vorstellungswelt des betreffenden Stammes quellen. Ausführliche Beispiele dafür finden sich etwa in Frazers „Goldenem Zweig" (S. 387 ff., 817 ff., 853 ff.). Neuerdings hat Hocart (1927, S. 32 ff.) auf Grund seiner Untersuchungen in Fiji und Ceylon diesen Gedanken schärfer verfolgt. Andererseits wird die Organisationsgewalt des sakralen Fürsten als etwas Wunderbares empfunden und von da auch seine Beziehung zur Weltordnung überhaupt hergeleitet, die sich in einer Verherrlichung und Vergöttlichung des Fürsten oder doch in seinem bevorzugten Verhältnis zu den die Welt leitenden Mächten ausdrückt. Aus dieser Auffassung heraus schreibt man ihm die besondere Fähigkeit erfolgreicher Wirkung zu, denkt sich über ihn das *Mana* ausgegossen.

Es wurde bereits auf das *iddhi* der Könige von Ceylon hingewiesen, von denen in den Pali-Büchern die Rede ist. Deshalb aber, weil diese Form archaischer Staatsbildung auch schon in Babylonien vorhanden war, darf es uns nicht wundern, auch schon dort zu hören, daß „die Gerechtigkeit der Könige reichen Ernteertrag herbeiführte“ (Meißner I, S. 65 ff.). Bis in den Süden von Afrika haben sich derartige Auffassungen, vielleicht durch die Wanderung der Hirten verbreitet. Der Glanz der Batonga-Fürsten liegt, wie Junod (I, S. 355 ff.) betont, nicht in einer Entfaltung von Reichtum und äußerem Glanz, sondern in dem Gedanken, daß das Leben des Stammes von seinem Fürsten ausgeht, gerade so, wie die Nahrung des Körpers von seinem Kopf aufgenommen wird. Man sagt: „der Fürst ist die Erde. Er ist der Hahn, dessen Hühnerhof sein Land ist. Er ist der Stier, ohne den die Kühe nicht kalben, ohne ihn ist das Land wie eine Frau ohne ihren Gatten. Er ist der Mensch im Dorf.“ In diesen packenden Bildern, wie wir sie ganz ähnlich auch aus dem alten Ägypten kennen, wird seine Bedeutung als Führer gekennzeichnet. Noch schärfer tritt das jedoch in folgenden Worten hervor: „was nützt es, wenn ein Hund bellt und kein Mensch da ist, der wagt aus der Hütte zu gehen und der Gefahr, die droht, begegnet, um die Hyäne wegzujagen!“ Hier wird also seine Führerschaft in der Verteidigung seiner Gemeinde gefordert. Darum aber heißt es: „ein Klan ohne seinen Fürsten hat jeden Sinn verloren: er ist dann tot. Denn wer will ihn zu den Waffen rufen? Da gibt es kein Heer mehr! Der Fürst ist unser großer Vorkämpfer, hinter den wir uns stecken und von dem wir die Richtschnur unseres Handelns verlangen.“ In dem letzten Satz ist am deutlichsten ausgesprochen, was man vom Fürsten erwartet. Die Forderung an seine Organisationsfähigkeit wird nur restlos verallgemeinert und dementsprechend auch die Meinung von seiner Macht und Wirkungskraft gesteigert. — Bemerkenswert ist dabei, wie ein formal richtiges Verhalten gleichzeitig den Ausgangspunkt für die primitive Moral bildet. „Gut“ und „schlecht“ heißt in diesem Fall Erfolg oder Erfolglosigkeit. Auch in der Odyssee (XIX 109 ff.) begegnen wir der Auffassung, daß einem tadellosen König, der in der Furcht der Götter über die Menschen herrscht und das Recht aufrechthält, die schwarze Erde Korn und Weizen bringt, sich ihm die Bäume mit Frucht beladen, die Herden sich fehlerlos vermehren, die See Fische bringt, sein Volk glücklich lebt, weil er eine gute Regierung ausübt.

Allerdings muß man hinzufügen, daß auch für das Alltagsurteil des naiven Denkens bei uns heutzutage trotz aller Moralphilosophien und ethischen Forderungen tatsächlich doch immer noch letzten Endes die Aufstellung ähnlicher Zusammenhänge entscheidend ist, wenngleich sie

sich oft in ein umständliches Räsonnement verhüllt (vgl. Thurnwald 1928).

Versuchen wir die letzten Ausführungen zusammenzufassen: Als eine der Quellen der *Mana*-Vorstellung wird man überhaupt die soziale Überschichtung und die Entstehung der sakralen Fürstenmacht auf aristokratischer Grundlage zu betrachten haben, wie wir sie primär wohl bei der Überschichtung und Organisation von feldbauenden Stämmen durch Hirten bereits seit den ältesten Zeiten in den archaischen Staatsgebilden von Sumer und Babylonien, von Indien und Ägypten usw. finden (s. Thurnwald: „Häuptling", „Politische Entwicklung", „Staat"). In einem jeden dieser Gemeinwesen hat sich innerhalb der eigenen Vorstellungs- und Gedankenwelt, der Mythen und Legenden und sonstigen Ansichten auch der Glaube an die wunderbar erscheinende Fähigkeit der die Gemeinschaft der Stämme organisierenden Führer, sowohl der herrschenden Schicht wie des leitenden Einzelmenschen herausgebildet, bleibt jedoch selbstverständlich innerhalb der Geistesverfassung und dem Gedankensystem seines Volkes befangen. Dazu kommt noch etwas. Mit dem Auftreten dieser archaischen Staatsgebilde entsteht auch eine Art Nationalgefühl, das sich über alle durch die Organisatoren zusammengefaßten Gruppen erstreckt, wie wir es z. B. auch bei den Maori betont finden; das jedoch bei Völkern ohne derartige weitausgreifende, viele Gemeinden vereinigende Verfassung, wie etwa bei Melanesiern Neu-Guineas u. dgl., fehlt.

Es wurde hervorgehoben, daß ein Zusammenhang zwischen den *Mana*-Vorstellungen und ähnlichen Gedankengängen sehr verschiedener und weit auseinanderliegender Völker angenommen werden darf. Wie haben wir uns die Ausbreitung solcher Vorstellungen zu denken? Dies ist eine überaus wichtige Frage, die leider von den allzu mechanisch verfahrenden Vertretern einer orthodoxen Kulturkreislehre gewöhnlich außer acht gelassen wird. Wer oder was ist gewandert, und wie haben sich die Übertragungen vollzogen?

Vielleicht kann man an die Ausbreitung des Islam in Afrika erinnern. Damit war keineswegs eine Wanderung der Araber als Gesamtvolk oder eine solche von Volksteilen in größerem Ausmaß verknüpft, sondern nur einzelner Führer, und dieser oft nur von Stamm zu Stamm im Laufe der Zeit. So wurde tatsächlich auch nur ein verhältnismäßig geringer Teil der Lehre des Korân, etwa nach dem Sudan, verbreitet. Aber man darf nicht vergessen, daß gerade in Nordafrika der Islam ähnliche soziale Verhältnisse, ja auch ähnliche klimatische und geographische Voraussetzungen antraf wie in seiner Heimat. Die Bedingungen waren also außerordentlich günstig. Nichtsdestoweniger fand auch hier eine Angleichung an die ganze Vorstellungswelt des übernehmenden Volkes statt.

Ähnliches gilt wohl auch für die Verbreitung des sakralen Fürstentums und der mit diesem verbundenen Auffassungen. Die soziale Lebensgestaltung begünstigte zunächst eine bestimmte geistige Einstellung. Dadurch wurde der Nährboden für Lehren und Ideen geschaffen, die von fremder Seite her einströmten. Schließlich wurde das Resultat in das Vorstellungsnetz von Welt und Leben eingewoben. Uns, die wir aus ganz anderen Denksphären und außerdem — unvermeidlicherweise — ziemlich oberflächlich an die inzwischen zu einem inneren Ausgleich gelangten Systeme von Sozial- und Geistesverfassung herantreten, uns erscheint jedes dieser einzelnen Systeme als etwas in sich Geschlossenes. Die Gedanken von einer besonderen persönlichen Macht bilden aber einen mehr oder minder wichtigen Bestandteil aller dieser Auffassungsgebäude.

So breitete sich wohl auch die *Mana*-Vorstellung aus, die bei jedem Volk in etwas anderer Variante auftritt, weil sie in einem anderen Gedankensystem eingebettet ist. Mit diesem Gedankensystem verschmolzen verschiedenerlei Auffassungen, wie wir das sahen: bei den Maori z. B. geht das *Mana* von der Gottheit *Jo* aus, auf San Cristoval von der Schlangengöttin usw.

Die *Mana*-Vorstellung als solche, die die besondere Kraft der Persönlichkeit im transzendenten Licht vor Augen führt, ist etwas, das uns heute indessen auch nicht fremd ist, wenngleich wir ihr eine andere Deutung geben und eine tiefer auflösende Analyse anwenden. Einflußreichen Persönlichkeiten in Handel, Finanz, Industrie, Politik, Beamtentum, Künstlern, Erfindern und sonstigen „Autoritäten", ja Sportsleuten — von Potentaten ganz zu schweigen — wird in der modernen Gesellschaft ein Verhalten entgegengebracht, das bald als Servilität, bald als Ehrfurcht gewertet wird, und die betreffenden Menschen sowie den Kreis, der sie umgibt, mit dem Gefühl von etwas Besonderem erfüllt, von einer außerordentlichen Macht, von einem Fluidum, das von ihnen ausgeht — wie man in der Tat in Berichten oft lesen kann. Dabei soll nicht untersucht werden, wieweit solche Schilderungen begründet oder Phrase sind.

Es haben biologische und physiologische Forschungen, wie sie jüngst von den Professoren F. Sauerbruch und W. O. Schumann angestellt wurden, gezeigt, daß jeder Vorgang in lebendigen tierischen, ja pflanzlichen Körpern, jede Fingerbewegung, ja schon jede Gemütserregung mit der Erzeugung sehr feiner elektrischer Ströme verbunden ist, die nach der Körperoberfläche abfließen. Es haben sich auch verschiedene Fernwirkungen daraus ergeben.

Unter diesen Umständen erscheinen Vorgänge, wie wir sie von Hypnotiseuren und Magnetiseuren kennen, das Handauflegen, aber über-

haupt die geistige und seelische Auswirkung von starken Persönlichkeiten nicht mehr als etwas mystisch Vorgestelltes und Unwirkliches, sondern als etwas durchaus Mögliches, im Realen Vorhandenes.

Es scheint, daß ein nur in geringem Maße analysierend verfahrendes Denken innerhalb einer ganz andersartigen Vorstellungswelt dafür den *Mana*-Begriff gebildet hat. In jener Welt voller lebendiger Symbole suchte es etwas ähnliches auszudrücken wie wir heute auf anderen Wegen und aus einer anderen Geistesverfassung heraus, obgleich auch wir heute noch weit davon entfernt sind, den Schleier zu lüften, der das Außerordentliche der Persönlichkeit verhüllt.

Es mag angezeigt sein, zum Schluß den Gedankengang der hier vorgelegten Ausführungen zu überblicken. Vielleicht kann man ihn unter folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Der *Mana*-Begriff tritt uns in der Maori-Philosophie als Bestandteil des Welt- und Lebensbildes dieses Volkes entgegen.

2. Trotz der starken Betonung des Feuerblitzes müssen wir dessen Beziehung zum *Mana* als eine später erklügelte Beziehung zu um andere Naturerscheinungen kreisenden Gedankenbildern betrachten.

3. Die Verbindung mit dem Feuer- und Ahnenkult sowie die Beziehungen des *Mana* zur Mythologie sind Ergebnisse einer auf Stufen höheren Geisteslebens erfolgenden Systematisierung von ursprünglich unverbunden nebeneinander bestehenden Gedankenbildern, die überdies oft aus verschiedenen Volksbestandteilen stammen, aus denen geschichtete Gesellschaften zusammengesetzt sind.

4. Von den Schlacken seiner Verquickung mit anderen Vorstellungsbildern gereinigt, erscheint uns das *Mana* hauptsächlich als eine an die Person des Menschen gebundene Macht. Doch muß dieses persönliche *Mana* von der Auffassung einer Seelenkraft im Sinne einer Lebensträgerin unterschieden werden.

5. *Mana* darf auch nicht mit Zauber schlechthin verwechselt werden. Der Zauberer kann *Mana* besitzen oder verlieren. Zauber ist ohne *Mana* möglich, und *Mana* involviert nicht Zauber.

6. Im Zusammenhang mit persönlichem Ansehen und sozialer Geltung erscheint das *Mana* als Träger des Erfolges.

7. In dieser Eigenschaft dürfte sich der *Mana*-Begriff im Anschluß an die Organisationstätigkeit von Führern und Führerschichten ausgebildet haben, deren Überlegenheit von der anderen Seite bewundert wurde. Der Verlust der Überlegenheit bedeutet auch Verlust des *Manas.*

8. Darum müssen wir die Entstehung des *Mana*-Begriffes in Kulturen suchen, in denen historisch zum erstenmal Überschichtungen und heldenhafte Führerpersönlichkeiten von großem Ausmaß in Erscheinung traten, nämlich in den Anfängen der altorientalischen Kulturen.

9. Das persönliche *Mana* hat sich verwandter anderer Erscheinungen als lebendiger Symbole bedient und diese, wie etwa den Feuerblitz, Steine u. dgl., mit sich gedanklich verwoben.

10. Je nach der Besonderheit von Land und Volk und der Philosophie, in der Züge von *Mana*-Vorstellungen enthalten sind, tritt die Färbung des *Mana*-Begriffes in zahlreichen Varianten auf.

11. Die im *Mana* zutage tretende Auffassung von einem besonderen „Fluidum" des *Mana*-Trägers, der Persönlichkeit, braucht keineswegs als bloß philosophische Konstruktion gedeutet zu werden, sondern es ist möglich, daß diesem Fluidum eine Wirklichkeit entspricht in Gestalt von Strömungen animalischer Elektrizität. Vielleicht haben wir es mit Erfahrungen zu tun, die eine andere Zeit mit anderen Gedankenbildern ausdrückt.

12. Nicht alle Auffassungen menschlicher Abhängigkeit von übernatürlichen Kräften können in den *Mana*-Begriff gepreßt werden, wie Marett es versuchte. Die in den Kulturen der amerikanischen Indianer auftretenden Vorstellungen von in Gegenständen, Naturobjekten oder Naturerscheinungen zur Wirksamkeit gelangenden übermenschlichen Kräften decken sich nicht mit dem *Mana*-Begriff der Maori und deren Schwester- und Mutterkulturen. Einen Ansatz zum persönlichen *Mana* kann man nur in beschränktem Ausmaß bei den Begeisterungszuständen der amerikanischen Indianer finden. Wahrscheinlich hat der *Mana*-Begriff ursprünglich in den Kulturen, innerhalb deren er entstanden ist, an solche Zustände angeknüpft. Jedoch dürfte er erst im Anschluß an die Überschichtung von Feldbauern durch Rinderhirten in den Mutterkulturen, aus denen er stammt, zu der eigentümlichen Ausgestaltung gelangt sein, wie wir ihn in den Veden und schließlich auch bei den Maori finden.

ERWÄHNTE WERKE

Ankermann, B., Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. *Z. f. Ethn.* 1918.

Arbmann, Ernst, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. *Le Monde Oriental* 20, 21. I 1926, II 1927.

Beattie, Mana, described by Mr. Tikao (Ngai-Tahu). *Journ. Polynesian Society* 30 (1921).

Best, Elsdon, Astronomical Knowledge of the Maori. *Dominion Monograph* 3, Wellington 1922.

— The Maori. 2. Bde. Wellington, N.-Z. (Harry H. Tombo) 1924.

Fox, C. E., The Threshold of the Pacific. London 1924.

Frazer, J. G., Der goldene Zweig (deutsche Übersetzung). Leipzig, Hirschfeld, 1928.

Haddon, Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits. 1905.

Hocart, A. M., Kingship. Oxford Univ. Press. 1927.

Hough, Walter, Fire as an Agent in Human Culture. *Smithson. Inst. Bulletin* 139 (1926).

Junod, H. A., The life of a South-African Tribe. 1912.

Meißner, Bruno, Babylonien und Assyrien I. 1925.

Pfister, *Bayer. Blätter f. Volkskunde* 11, 42 ff.

Radin, P., Primitive Man as Philosopher 1927.

Spencer, B. and Gillen, F. J., The Arunta. 2 Bde. 1927.

Strehlow, Carl, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. *Veröffentl. a. d. Städt. Völkermuseum.* Frankfurt a. M. 1907—11.

Thurnwald, R., Artikel im *Reallexikon der Vorgeschichte* (hrsg. v. M. Ebert): „Häuptling“, „Idol“, „Mana“, „Meiding“, „Omen“, „Primitives Denken“, „Staat“, „Tabu“, „Totemismus“, „Totenkult“, „Zauber“. 1924—28.

— Symbol im Lichte der Völkerkunde. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 21 (1927).

— Bequemes Denken. *Institut International d'Anthropologie.* 3. Session. Amsterdam (1927) 1928.

Vedder, H., Die Bergdama. 1923.

Warneck, J., Die Religion der Batak. 1909.

Winthuis, J., Das Zweigeschlechterwesen. *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie* 5 (1928).

Wirz, Paul, Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neu-Guinea-Expedition 1921—22. *Nova-Guinea* 16/1 (1924).

Zum Mana-Begriff vgl. auch *dieses Archiv* 22, 380 A. 6 ff. 23, 126 f.

TIRAWA, DER HÖCHSTE GOTT DER PAWNEE

VON *RICHARD DANGEL* IN WIEN

Die Bedeutung Tirawas, des höchsten Wesens der Pawnee-Konföderation von Nebraska, liegt nicht darin, daß uns in ihm ein Hochgott der Urkultur entgegenträte; denn davon sind die Stämme, deren Pantheon seine erhabene Gestalt krönt, mit ihrem Maisbau, Mutterrecht und Menschenopfer einerseits, ihrem Gestirnkult und ihrer hochentwikkelten Ritualsymbolik andererseits weit entfernt. Aber seine Gestalt unterscheidet sich von vielen anderen Hochgöttern dadurch, daß sie nicht wie diese für das wirkliche religiöse Leben tot ist; seine Verehrung begleitet lebendig alle bekannten Phasen der Geschichte der Pawnee. Auch ist der geistige Gesamtbesitz dieser Indianer gut bekannt; so daß es vielleicht möglich ist, die Natur und das Werden eines Hochgottes hier besser zu durchschauen als anderswo.

I. KRITISCHE VORBEMERKUNGEN[1]

Die günstige Quellenlage erlaubt uns, drei Klippen zu umschiffen, die am Anfang einer ähnlichen Untersuchung liegen: die erste ist die Frage, was an der Gestalt des Hochgottes alt und ursprünglich und was jung und fremd ist; die zweite ist, ob Unterschiede in seiner Geltung und Auffassung bei den einzelnen Stämmen vorhanden sind; und die dritte, ob solche Unterschiede auch innerhalb der einzelnen Gruppen erscheinen.

---

[1] Benützte Literatur:

1. George A. Dorsey *Traditions of the Skidi Pawnee* Boston und New York 1904.
2. George A. Dorsey *The Pawnee Mythology* (Part I) Washington 1906.
3. Alice C. Fletcher *The Hako, A Pawnee Ceremony* 22. Annual Report of the Bureau of American Ethnology.
4. Alice C. Fletcher *Pawnee Star Lore* Journal of American Folk Lore 16 (1903) p. 10/15.
5. George Bird Grinnell *Pawnee Hero Stories and Folk Tales* New York 1912.
6. James Mooney *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* 14. Annual Report of the Bureau of American Ethnology.
7. Alice C. Fletcher and Francis La Flesche *The Omaha Tribe,* 27. Annual Report of the Bureau of American Ethnology.

1. DER EINFLUSS CHRISTLICHEN DENKENS

So ziemlich alles, was wir von den religiösen Anschauungen der Pawnee wissen, wurde in den zwei letzten Dezennien des neunzehnten Jahrhunderts aufgezeichnet, zu einer Zeit also, da diese Indianer schon aus ihrer ursprünglichen Heimat nach Oklahoma versetzt waren (1874); die wichtigen Werke von Dorsey lassen die Spuren von Geistertanz-Bewegung und Pejote-Kult (um 1892) erkennen; aber der mächtige Einfluß der christlichen Zivilisation hatte schon lange vorher sein Werk begonnen. Schon im Vertrag von Ft. Atkinson (1825) anerkannten die Pawnee die Oberhoheit der Vereinigten Staaten; 1834 begannen die Presbyterianer John Dunbar und Samuel Allis ihre Missionstätigkeit; die 1844 begründete Missionsstation wurde drei Jahre später wieder aufgelassen. Die friedlichen Beziehungen, in denen diese Indianer während des ganzen Jahrhunderts mit den Weißen standen, zeigen sich darin, daß viele ihrer Krieger als Kundschafter in fremden Diensten, auch gegen andere Indianerstämme, kämpften; berühmt war das Korps des Major Frank North, den seine Krieger durch den Namen Panilesharu, „Pawneehäuptling", ehrten. Der Häuptling Comanche Chief, der 1888 starb, schickte seine Kinder an eine östliche Schule (5 : 44); Little Warrior, der einen Skalp dem Tirawa opferte, war an einem westlichen College erzogen worden (5 : 79); in solchen Leuten muß natürlich die fremde Gottesvorstellung auf die heimische gewirkt haben. Wenn bei Grinnell die Pawnee erzählen: „Alle Menschen, wo immer sie leben — alle Indianer, alle weißen Männer, alle Mexikaner und alle schwarzen Männer — rauchen und beten zu Atíus Tiráwa" (5 : 354), ist die Gleichsetzung des eigenen Gottes mit dem fremden mit Händen zu greifen. Dieser Synkretismus hat Grinnells ganze Auffassung von Tirawa gefärbt; die Bezeichnung „Spiritfather" (5 : 271) ist so unindianisch wie möglich. Im einzelnen sind als Anpassungen an ursprünglich fremde Ideen aufzufassen: die Vorstellung, daß die guten Toten zu Tirawa gehen; die Entrückung von Visionären zu Tirawa in seine Himmelswohnung; und die

---

8. George A. Dorsey and A. L. Kroeber *Traditions of the Arapaho* (Chicago 1903) Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthrop. Series, Vol. V.

9. Alice C. Fletcher *Glimpses of Childlife among the Omaha Tribe of Indians* Journal of American Folk Lore 1 (1888) p. 115ff.

10. *Handbook of American Indians North of Mexico.*

11. Walter McClintock *The Old North Trail, or Life, Legends and Religion of the Blackfoot Indians* London 1910.

Zitiert wird diese Literatur nur durch die Nummer dieses Verzeichnisses und dahinter die Seitenzahl, also z. B. 5 : 44 bedeutet: Grinnel *Pawnee Hero Stories* S. 44.

allmähliche Verdrängung anderer göttlicher Wesen durch Tirawa aus Funktionen, die ihnen, nach allen guten Quellen, von rechtswegen zustehen.

Grinnells Pawnee sprechen, wenn sie gegen die Erde hin rauchen, die Worte: „Vater der Toten, du siehst uns“; das bedeutet, daß die Erde Tirawas Boden ist. „Wir glauben, daß wir nach dem Tode mit Tirawa droben im Himmel leben werden. Alle werden dort leben und glücklich sein; aber ein Dieb, der andere im Lager bestiehlt, oder ein Schlechter, stirbt, und damit ist es aus mit ihm. Er geht in den Boden, und lebt nicht wieder auf. Ein Grund, warum wir dies glauben, ist, daß wir im Traum des Schlafes oft diese Dinge sehen. Wir sehen uns selbst bei Tirawa“ (5 : 355). Ein junger Skidi stirbt und wandert ins Geisterland, wo er Tirawa in Gestalt eines Goldadlers, von Blitzen umgeben, sitzen sieht; er trifft seine toten Verwandten und kehrt wieder ins Land der Lebenden zurück (1 : 69 ff.). Die Indianer, die über die Lehre der Priester lachen, daß Tirawa auch für die Toten sorgt (1 : 79), werden Grund dazu gehabt haben; denn die alte Lehre kann höchstens gewesen sein, daß Tirawa ausnahmsweise Tote aus dem Jenseits zurückkehren läßt (1 : 76), aber ohne daß er selbst Totenherrscher ist. Denn er wohnt im Mittelpunkt im höchsten Himmel (1 : 8); das Totenland liegt aber im Süden; wenn jemand stirbt, wird er vom Nordstern aufgenommen und auf der Milchstraße nach Süden geschickt, wo der Südstern, der „Stern der Toten“, ihn empfängt (1 : 57; 1 : 19; 4 : 12). Tirawa selbst hat den „Spiritstar“ nach Süden gestellt (1 : 4). In der Symbolik bedeutet Süden soviel wie Tod (2 : 298, 374); der Südstern wird dereinst die Welt vernichten (2 : 134; 4 : 12 ff.). Statt einer Scheidung des Totenschicksals nach ethischen Kategorien findet sich ursprünglich eine solche nach sozialen Gesichtspunkten: Die Toten wohnen im Jenseits familienweise beisammen (1 : 342 u. ö.); es gibt dort einen Weg, auf dem nur Häuptlinge wandern (1 : 70), und einen solchen, auf dem nur Krieger wandern (1 : 70); dies ist der linke, blutig gefärbte Arm der Milchstraßenverzweigung. Krieger wandern auf der schmalen Straße, Frauen oder die an Alter verstorben sind, auf der breiten (1 : 57; 4 : 12 ff.).

In der alten Zeit wohnt Tirawa ungesehen und erhaben im höchsten Himmel; der Knabe, der jenseits des ersten Horizontes das Haus der vier „Götter des Westens“ erreicht, ist zwar in „Tirawas Haus“; aber ihn selbst bekommt er nicht zu sehen (2 : 97 ff.). In neuerer Zeit ist er für Ekstatiker leicht erreichbar (1 : 69 ff.); einem Indianer, der zu ihm entrückt wird, erscheint er als ein Mann, der in der linken Hand den Bogen, in der rechten wilden Salbei hält; er gibt ihm die „roten Bohnen aus dem Süden“ (Pejote) mit, damit auch die anderen Menschen ihn besuchen können (2 : 383).

Auch in den älteren Geschichten von der Stiftung von Medizinbündeln und Tänzen durch die Tiergötter der Erde erscheint Tirawa als theoretischer Oberherr; aber meist wird höchstens ausgesagt, daß er den Tieren die Kraft oder Erlaubnis dazu gegeben hätte; über die weitgehende Selbständigkeit der niederen Götter wird noch zu reden sein; hier bemerken wir, daß der Indianer, ohne theoretisch die Macht oder Übermacht anderer Wesen abzustreiten, doch mit seinem ganzen Herzen an dem Wesen hing, durch das gerade er Anschluß an die übernatürlichen Mächte dieser Welt erhalten hatte; das Unterpfand seiner Begnadung, das „Bündel", enthielt für den spöttischen Weißen nur Federn, Vogelbälge und anderen Kram, für ihn aber war es das Heiligste auf der Welt; und ein Bestandteil des Bündels war auch die Geschichte seiner Entstehung. Es muß daher aufs höchste auffallen, wenn bei Grinnell an mehreren Stellen von den Tiergöttern anläßlich der Stiftung ihrer Tänze geradezu Propaganda gegen sich selbst gemacht wird; man dürfe sich nur in Kleinigkeiten an sie wenden, in wichtigen Dingen aber an Tirawa (5:117ff., 126).

Außerdem läßt sich durch Vergleich mit anderem Material nachweisen, daß in vielen Fällen bei Grinnell ein unbestimmter Tirawa für ein anderes, sehr bestimmtes Wesen eintritt; z. B. werden die Opfer, die man in das tiefe Loch am „Tierhaus" von Pa'howa hineinwarf, natürlich nicht dem Tirawa (5:359), sondern eben den „Tiergöttern" dargebracht; der Bär, der sich auf Tirawa als Spender seiner Macht beruft (3:125), erscheint in allen anderen Versionen dieser Geschichte als „Sohn der Sonne", von der er seine Kraft bezieht (z.B. 1:189, 343; 2:338ff.); dieser Sachverhalt blickt auch noch bei Grinnell hervor, indem der Bär seine Zauberkraft erst erhält, wenn „Vater Sonne" erscheint (5:124). In zahlreichen Geschichten hat der Bär sein Heim immer in der Nähe von Zedern; daß die Zeder aber mit Tirawa zu tun hat, steht nur bei Grinnell (5:126); sonst hat sie immer nur mit dem Bären zu tun (2:355). Sowohl bei Grinnell (5:67ff.) als bei Dorsey (1:199ff.) findet sich die Geschichte von den auf einem Berg vom Feinde eingeschlossenen Kriegern, die ihr Führer, unter Beistand eines göttlichen Wesens, in der Weise rettet, daß sie sich an zusammengeknüpften Seilen vom Felsen herablassen; bei jenem ist es Tirawa, der angerufen wird und durch eine Stimme Rat erteilt, bei diesem aber die Mond- oder Spinnenfrau, die durch ihre Natur zu dieser Aufgabe vorherbestimmt ist; sie hilft ja auch am Anfang der Dinge, die ersten Menschen auf die Erde zu bringen (1:351/2). Die Angabe, daß das Menschenopfer beim Ritual des roten Morgensterns dem Tirawa dargebracht wurde, der darüber immer sehr erfreut gewesen sei (5:367), ist alt; denn hier erscheint Tirawa nur als Oberherr, der auch nach allen anderen Quellen

das Opfer für den Morgenstern verlangt und billigt. In den anderen Beispielen jedoch handelt es sich um eine Verdrängung der niederen Götter durch Tirawa, der nicht mehr als Oberherr eines Pantheons erscheint, sondern nach fremdem Vorbild der einzige Gott zu werden beginnt.

2. DIE GELTUNG TIRAWAS BEI DEN EINZELNEN STÄMMEN

Die vier Pawneestämme, die in späterer Zeit im Tale des Platte River (Nebraska) saßen, gruppierten sich so, daß die Skidi am weitesten gegen Nordwesten saßen und als „up stream people“ den drei anderen Stämmen gegenüber ein selbständiges Ganzes bildeten; ihr Ritualwesen ist ganz besonders entwickelt, und sie betrachten sich eher als Verwandte der Arikara denn als solche der übrigen Pawnee. Diese, politisch und kulturell enger verbunden, wohnten als „down stream people“ weiter östlich: zuerst die Kitkehahki, dann die Chaui, und am weitesten gegen Osten die Pitahauerat.

Diese drei Stämme sind durch Übernahme von Ritualen und begleitenden Ursprungsgeschichten (2 : 8) den Skidi ähnlicher geworden als sie es früher waren; selbst das nicht allzu reiche Material, das über ihre religiösen Verhältnisse vorliegt, erlaubt den Schluß, daß Tirawa bei ihnen nicht ganz die Geltung hatte wie — später — bei den Skidi.

Nach Grinnell waren die Kawarakish die einzigen Pawnee, die den Tirawa nicht verehrten; „ihre Verehrung richtete sich gegen Westen“ (5 : 358). Wir haben eine Geschichte von den „vier Göttern im Westen“, die zu einem Altar gehörte, der ursprünglich im Besitz der Kawarahkis war (2 : 19 ff.); hier wird geschildert, wie die ersten Menschen von den vier westlichen Göttern Maissamen und Büffel bekommen; „darum bringen die drei Banden der Pitahauerat, Chaui und Kitkehahki ihr erstes Opfer den vier Göttern dar, die im Westen stehen, anstatt dem Tirawa ein Opfer darzubringen.“ Anderswo wird folgender Unterschied zwischen den drei Stämmen gemacht: Die Pitahauerat (die hier als ursprüngliche Bande gelten) kennen die heiligen Dinge, die sich auf Tirawa beziehen, und sind „Tirawas Volk“, von ihm sichtbar begünstigt; die Chaui stehen unter der Obhut der himmlischen Götter, verkehren aber auch mit den Tiergöttern der Erde, von denen sie über die Heilkräuter belehrt werden; die Kitkehahki haben das Wissen von den über das Land verstreuten „Steinen“ (besonders Meteoren); in ihren Bündeln haben sie solche Steingötter, diese sprechen zu den Leuten im Traum und tun für sie dasselbe, was Tirawa für die Seinigen tut: sie geben ihnen Ruhm vor allen Leuten (2 : 280).

Die Kawarahkis waren eine Bande der Pitahauerat (5 : 358; 2 : 321); aber es spricht einiges für Dorseys Annahme, daß auch die ursprüng-

liche Gruppe, aus der durch Absplitterung die drei Stämme entstanden, so hieß (2:8).

Die Nachrichten besagen natürlich nicht, daß Tirawa bei den Kawarahkis nicht bekannt oder ohne Verehrung war; aber sie besagen, daß seine Verehrung nicht überall die gleiche war; in Fällen, wo bei den Skidi er als Herr des Himmels niederen Göttern befiehlt, den Menschen Büffel oder Mais zu senden, und daher als eigentlicher Spender verehrt wird, treten anderswo diese „niederen Götter" mit viel größerer Selbständigkeit auf. Nun sind die vier Götter des Westens auch bei den Skidi zusammen mit der Abendsterngöttin die Götter, durch die Tirawa den Menschen Büffel und Mais schickt; sie sind die Bringer der Fruchtbarkeit, ohne die der Mais nicht gedeiht, und die Abendsterngöttin ist eine typische Maisgöttin. In den aufgezeichneten Mythen der Pawnee spielt der Mais eine größere Rolle als der Büffel; in alter Zeit, als sie weiter im Süden wohnten, muß der Mais eine noch größere Bedeutung gehabt haben. Die alte Maiskultur erscheint nun bei den „down stream people" reiner als bei den Skidi, die sich am meisten an die Büffeljagdkultur angepaßt haben; aber auch die Skidi erzählen noch von einer Zeit, wo man Mais hatte, aber keine Büffel jagte (1:115); auch das Brandopfer des Hirsches, wie es bei den östlichen Pawnee immer noch häufig war, muß älter sein als das des Büffels, das vor allem für die Skidi typisch ist; die Verdrängung des Hirsches als Nahrungstier und daher als Opfertier mit dem allmählichen Vordringen in die Büffel-Area läßt sich auch in den Märchen erkennen; hierher gehört der Streit zwischen Hirsch und Büffel, wessen Fleisch als Opfer besser zu verwenden sei (1:276; 2:215), und die Konkurrenz zwischen der Büffelfrau und der Hirschfrau in dem bekannten, weit über die Prärie gewanderten Märchen (z. B. 1:280). Wir können also annehmen, daß die einfachere Kultur der drei östlichen Pawneestämme einen älteren Zustand der Skidi darstellte; es wird daher wahrscheinlich, daß auch bei diesen in manchen Ritualen, wo später die eigentliche Verehrung dem Tirawa galt, die niederen Götter — vor allem die mit dem Mais zusammenhängenden Wesen — ursprünglich größere Bedeutung und Selbständigkeit hatten.

In der Tat finden wir auch noch bei den Skidi Überlieferungen, die sich in dieser Weise deuten lassen. In einer Schöpfungsmythe heißt es, daß die Leute des Zentraldorfes, dessen Bevölkerung sich zuletzt von Tirawa herleitet, die Dörfer ringsum, deren Bewohner und heilige Bündel von den niederen Göttern gemacht wurden, einluden, um die große Bündelzeremonie im „Zentraldorf" vorzunehmen, wo Tirawas Schöpfertätigkeit symbolisch dargestellt wird (1:10ff.). Die Einladung wird überall angenommen, nur zwei Dörfer weigern sich, ihr zu folgen; das

eine Dorf ist nicht genannt, das andere ist das der Skirirara; dieses hatte ein Bündel, in dem der Schädel eines Wolfes war; dieser Schädel hieß „Paxskawahar“ (Head-Ready-to-Give); mit Hilfe einer Zeremonie „riefen“ sie die Büffel herbei; sie nahmen daher an der Zeremonie im Zentraldorf nicht teil.

Die Skirirara, in deren Namen der „Wolf“ steckt (skiriks), sind die Bande, von der die ganze Gruppe den Namen Skiri (= Skidi) bekommen hat; und aus der Nachricht über sie scheint wenigstens zu folgen, daß die einzelnen Banden sich nicht in der gleichen Weise von Tirawa abhängig fühlten. Aus der weiteren Angabe, daß ihre Erdhäuser den Eingang im Westen hatten, ist auch auf eine größere Selbständigkeit der im Westen wohnenden Mais- und Fruchtbarkeitsgötter zu schließen; denn auch in den anderen Fällen, wo gesagt ist, daß man nicht dem Tirawa opfert, sondern den Göttern des Westens, findet sich diese Nachricht von den Häusern, die nach Westen schauen (2:19, 279). Soweit man weiß, lag der Eingang der Erdhäuser aller Pawneestämme, wie allgemein auf der Prärie, gegen Osten; ein nach Osten offenes Haus setzt auch die Verteilung der Götter am Himmel voraus, wie wir sehen werden; wir werden daher annehmen müssen, daß es sich hier um Häuser handelt, die für bestimmte Zeremonien errichtet wurden, eben zur Verehrung der im Westen sitzenden Mais- und Fruchtbarkeitsgötter. Daß damit das „domförmige Grashaus“ der südlichen Caddostämme mit seinen vier (oder zwei) Türen nach den Himmelsrichtungen gemeint sei, ist nicht wahrscheinlich, obgleich möglicherweise die Pawnee solche Häuser in alter Zeit hatten (2:42).

3. DIE GELTUNG TIRAWAS INNERHALB DES EINZELNEN STAMMES

Der einzelne Stamm zerfiel in eine Anzahl Dörfer, deren jedes ein heiliges Bündel hatte, das für die Zeremonien, die das allgemeine Wohl des Dorfes bezweckten, verwendet wurde; also vor allem bei den Maisriten und anläßlich der gruppenweise unternommenen Jagd auf Hirsche oder Büffel. Die Bewohner galten als Nachkommen des ursprünglichen Besitzers des Bündels; dieses selbst wurde von einem der himmlischen Sterngötter gegeben. Mit dem Bündel geht die Geschichte seiner Stiftung; diese ist also eine Schöpfungsgeschichte; sie ist je nach der Art des Bündels gefärbt; bei voller Anerkennung der Oberhoheit Tirawas wird doch die Rolle des Gottes herausgestrichen, von dem das Bündel stammt; daher spielt in den verschiedenen Schöpfungsmythen z. B. der Morgenstern bald eine geringere (1:3 ff.), bald eine größere Rolle (2:172); gelegentlich heißt er sogar „Häuptling aller Götter des Himmels“, von

dem rühmend hervorgehoben wird, daß er allein von allen Göttern ein Menschenopfer bekommt (2 : 175).

Bei der Zeremonie, die mit dem einzelnen Bündel verbunden war, wurde Tabak nach den verschiedenen Weltpunkten (gewöhnlich sechs — die Kardinalpunkte sowie oben und unten) geblasen; die Reihenfolge dieses Rauchopfers war für jedes Bündel eine verschiedene (3 : 48), je nachdem, welcher Gott als Spender des Bündels verehrt wurde. Wir kennen genügend Fälle, in welchen nicht Tirawa es war, der zuerst durch die Pfeife geehrt wurde; z. B. werden in einer Kitkehahki-Zeremonie zuerst die vier Götter des Nordens mit Rauch bedacht, dann erst Tirawa; und dies, obgleich darin dargestellt wird, wie Tirawa das Land aus dem Wasser erscheinen ließ; der Grund ist eben, daß die Zeremonie zu Ehren der vier Götter des Nordens abgehalten wird (2 : 28 ff.).

Besonders betont ist die Stellung Tirawas natürlich, wenn sich die verschiedenen Dörfer mit ihren Bündeln gemeinsam an einer großen Zeremonie beteiligen, die Tirawas Weltschöpfung darstellt, wie es in einer Skidimythe schön geschildert wird (1 : 10 ff.); die verschiedenen Bündel liegen dabei in derselben Stellung wie ihre Stifter, die Sterngötter, am Anfang der Dinge mit Tirawa zu Rat gesessen sind; das „Zentraldorf", das den religiösen und ursprünglich auch politischen Mittelpunkt bildet, ist „Tirawas Dorf"; es vertritt den Himmelshäuptling, den der Kreis der Götter umgibt. Der Häuptling dieses Dorfes hat Macht „ähnlich wie Tirawa" (1 : 13). Bei den Skidi lag die Hegemonie in den Händen einer Zentralgruppe von fünf Dörfern, von denen vier, nach den Kardinalpunkten geordnet, die politische Leitung ausübten, während das fünfte, westlich davon gelegene Dorf in religiöser Hinsicht führte. „Die Altare der vier führenden Dörfer wurden uns von den vier herrschenden Sternen gegeben; sie stellten diese Sterne dar, welche die Menschen behüten und regieren. Der Altar des Dorfes im Westen wurde von Tirawa gegeben, der über allen Sternen ist und herrscht; und darum steht dieses Dorf über allen anderen Dörfern, die von den Sternen herstammen" (4 : 15). Wir werden später noch ausführlicher darauf zurückkommen.

Das einzelne Dorf selbst zerfiel, dem Range nach, in Häuptlinge (gewöhnlich vier), von denen einer, dessen Stellung erblich war, den Vorsitz führte; ihm zur Seite standen die „Tapferen", gewöhnlich vier, die die Lagerpolizei ausübten; darauf kamen die „Priester", dadurch von den „Medizinmännern" unterschieden, daß sie die Kenntnisse hatten, die zur Ausführung der mit dem heiligen Bündel des Dorfes verbundenen Zeremonien befähigten, während die nächste Gruppe, die der Medizinmänner, sich auf Krankenheilung, Taschenspielerei und Schadenzauber verstand; sie besaßen individuelle „Medizinbündel", die gewöhnlich nicht von den Himmelsgöttern, sondern von den Tiergöttern hergeleitet waren,

und gruppierten sich häufig in „Medizin-Gesellschaften“; darauf kamen die „Krieger“, die Besitzer der sogenannten „Kriegsbündel“, die gewöhnlich noch einen engen Zusammenhang mit dem offiziellen Dorfheiligtum verraten; zuunterst kamen die übrigen Leute, die unfähig waren, sich Ansehen durch Tapferkeit, Besitz oder Visionen zu verschaffen.

Die Stellung der Priester ergibt sich aus ihrem Verhältnis zum Dorfbündel; über die Häuptlinge und die Medizinmänner wäre einiges zu sagen.

Die Häuptlinge — besonders der regierende — sind das irdische Abbild Tirawas (1 : 13); seine Bemalung bei der Übernahme seines Amtes ist symbolisch für Tirawa (1 : 338); er muß klug und friedlich das Dorf leiten; der Krieger, der den Kampf liebt, taugt nicht zum Häuptling (1 : 351); während der Medizinmann die Mächte der Erde vertritt, steht der Häuptling für die Macht des Himmels, für Tirawa (1 : 185); die Stiftung der „Chief's Society“ wird auf Tirawa zurückgeführt (2 : 123); daneben wird sie vom Polarstern abgeleitet, der den Vorsitz über den „Rat der Häuptlinge“ führt, wie ein kreisförmiges Sternbild heißt (3 : 234): „Die Mitglieder dieser Gesellschaft tanzen und singen nicht, sie reden ruhig und versuchen Sternen zu gleichen, besonders dem Polarstern, dem „Stern, der sich nicht bewegt“ und dessen Untergang den Weltuntergang nach sich zieht (2 : 136); auch sonst findet sich die Angabe, daß die Häuptlinge vom Nordstern (1 : 4) geweiht werden; Tirawa selbst nennt ihn „Häuptling aller Götter, die am Himmel stehen, und der über sie wacht“ (1 : 4).

Natürlich heißt das nicht, daß alle Häuptlinge etwa ausschließlich oder nur mit Vorzug den Tirawa verehrten; wir finden genug Geschichten, daß ebensogut andere Götter einen Menschen zum Häuptling emporheben können; überhaupt muß ein für allemal betont werden, daß es wohl kaum einen Indianer gab, der nur den Tirawa verehrte, wie auch nur wenige, die ihn überhaupt nicht verehrten; man verehrte ein Pantheon, in dem die oder jene Gestalt besonders betont war.

Die Medizinmänner, deren Kräfte, Wissen und Bündel sich gewöhnlich von den Tiergöttern der Erde herleiteten, standen dadurch in einem zunehmenden Gegensatz zu dem Ritualwesen der alten Gestirnbündel, denen sie zunehmende Konkurrenz machten. Dieser Gegensatz, der oft natürlich gar nicht bewußt war, tritt scharf pointiert in einer kleinen Geschichte hervor: Der Häuptling wurde geschaffen und mit einem heiligen Bündel auf die Erde gesetzt; er sollte Tirawa darstellen. Darauf wurde der Medizinmann geschaffen; er bekam auch ein Bündel und sollte die Götter der Erde darstellen. Eines Tages stritten die beiden über ihre Kräfte. Der Häuptling sagte: Ich vertrete die Macht von droben; wenn ich den Donner rufe, kommt er, und der Blitz wird dich erschlagen.

Der Medizinmann erwiderte: Wenn ich sagte: Möge ein Stock dich verletzen, würden die Götter der Erde mich hören. — Am Nachmittag zog ein Gewitter über das Dorf; der Blitz erschlug den Medizinmann. Einige Tage später überschritt der Häuptling einen Bach; ein von Bibern spitz genagter Stock durchstach ihn; er starb (1 : 185).

Obgleich die Macht der Tiergötter möglichst herausgestrichen wird und sie immer selbständiger werden, leugnen die Medizinmänner im allgemeinen nicht die Oberhoheit der Himmelsmächte; aber diese Anerkennung kann ganz theoretisch werden; die gefühlsmäßige und praktische Frömmigkeit hängt an dem Wesen, von dem man Macht empfangen hat. In alter Zeit erscheint Tirawa nicht dem Suchenden; man kann ihn nur um Visionen niederer Götter bitten. Man ergibt sich jedem Wesen, das sich aus Mitleid mit dem Suchenden offenbart: Ein Knabe blickt zum Himmel auf und spricht: „Du, der du alles gemacht hast, du siehst, daß ich demütig im Geist bin; du hast Götter in den Himmel und auf die Erde gesetzt. Ich ergebe mich nun der Sonne oder jedem anderen Gott, der willens ist, mich zu erfassen“ (1 : 104). Und wen der Gott erfaßt hat, der hält ihn mit seinem ganzen Herzen fest; für sein Gefühl ist er d e r Gott; wie gleichgültig auch dieser Gott anderen Leuten mit anderen Visionen erscheinen mag, an ihn wendet er sich mit einer ganz eigentümlichen Intensität des Gefühles:

Mein Großvater, ich habe mir sieben Stücke Fleisch aus meiner Hand geschnitten, höre mich mit deiner zarten Gnade! Mein Leben, und das meiner Verwandten und Freunde, möge verlängert werden; und führe mich zu Wohlstand und Zufriedenheit! Möge ich während des Tages das Wohlwollen eines jeden gewinnen, mit dem ich in Berührung komme; im Schlaf der Nacht möge ich vor Not und Schaden beschützt sein; und möge ich das süße Wasser trinken, das von dir ist; wo immer ich Wasser trinke, möge es rein und heilsam sein, für mich und meine Verwandtschaft! Habe Mitleid mit mir! Gedenke meiner in meinen Nöten, und laß meinen Samen sich vermehren, nach deinem Willen, wenn es möglich ist! Erhöre meine ernste Bitte!

Dies ist ein Gebet der Arapaho, etwas gekürzt; und an wen ist es gerichtet — an den höchsten Gott im Himmel? Nein, an die Wasserschlange (8 : 138/9).

Gelegentlich werden Leute erwähnt, die nicht an Tirawa glauben (1 : 79); hier dürfte es sich um Zersetzungserscheinungen unter dem Einfluß der weißen Zivilisation handeln. Wenn die Riesen, deren Knochen man auf der Prärie findet (offenbar fossile Saurier), von Tirawa vernichtet werden, weil sie nicht an ihn glauben, d. h. ihn verspotten (z. B. 1 : 23), so ist dieser Unglaube natürlich als übersteigertes Kraftgefühl aufzufassen.

Damit hätten wir einige Maßstäbe zur Beurteilung der Überlieferungen über Tirawa gewonnen; diesem selbst wenden wir uns nun zu.

II. TIRAWA

1. TIRAWA, HERR DER TIRAWAHUT

„Im Anfang war Tirawahut; und Häuptling im Tirawahut war Tirawa, der Allmächtige, und um ihn saßen die Götter im Rat. Da sagte ihnen Tirawa, wo sie stehen sollten." So beginnt eine Mythe der Skidi (1 : 3); und Dorsey erklärt Tirawahut als „The Universe-and-Everything-Inside"; aber er sagt, daß keine wörtliche Übersetzung des Wortes zu erzielen war (1 : 329). Dem Sinn viel näher kommt meines Erachtens Mrs. A. C. Fletcher, die das Wort als „Circle of the lesser Powers" auffaßt (3 : 20, 38, 46, 275); es sind die Götter, die um Tirawa im Beratungskreis sitzen, ehe sie als Sterne am Himmel stehen. Da ich keine befriedigende Ableitung des Namens in den Quellen fand (3 : 275), habe ich versucht, selbst eine zu finden, die ich mit der Bitte um Nachsicht den Kennern der Pawneesprache unterbreite: Ich halte das Wort für identisch mit ti-rau'-ĭ-hŭt „they are sitting" (5 : 415); die Form bezieht sich auf belebte Wesen. Diese Ableitung würde dem Sinn des Wortes völlig gerecht werden; es ist der Kreis der Götter, die um Tirawa sitzen. Ĭ und a wechseln in der sprachlichen Wiedergabe von Pawneewörtern häufig; z. B. erscheint lĭk-is'u (Mais) (5 : 431) als naksu (3 : 22a); pi'rĭskĭ (Knabe) (5 : 431) als piraski (3 : 141). Auch ŭ und a wechseln häufig, und ebenso findet sich für -hŭt anderswo -hŭk (5 : 435, 436); es scheint mir daher das häufig vorkommende tirawahaki nur eine andere Form für Tirawahut zu sein (3 : 107 u. ö.). Die Form ti-ra-rawahut (3 : 275) verhält sich zu tirawahut so wie ti-ra-wak-a-hu „he seems to say" (5 : 424) zu ti-wak-a-hu „he says" (5 : 422); es ist eine Art „Phänomenal": „Die, die man sitzen sieht". Tirawa'rĭki heißt so viel wie „they are standing" (5 : 415); dies steckt offenbar in dem Wort, das für die Mächte gegeben wird, durch die Tirawa mit den Menschen verkehrt: Tirawariki ura-wihiri, „they are standing" on (-riri) the earth (ura) (4 : 10). Damit sind offenbar die Mächte der vier Weltgegenden gemeint, die auf der Erde stehen und den Himmel tragen (1 : 4).

Tirawa, für das ich ebenfalls keine befriedigende Übersetzung gefunden habe, stellt sich nun zwanglos zu Tirawahut: Da in der Genitivstellung Endsilben abfallen (skĭr'ikĭ Wolf, pŭks'u Kopf; skĭr'i pŭksu Wolfskopf, 5 : 414), scheint das Wort entstanden zu sein aus Ausdrücken wie „Tirawahut-Vater" oder „Tirawahut-Häuptling".

Die Götter sitzen natürlich im Kreis nach der Art, wie die Indianer sitzen; so sitzen ja auch die irdischen Tiergötter in ihren „Häusern". Als „Rat der Häuptlinge" bezeichnen fast alle Präriestämme, und auch

die Pawnee, einen Ring von Sternen, die Corona Borealis (1 : 66; 2 : 45). Ihre Zahl wird gelegentlich als zwölf angegeben (1 : 45); der Stern, der in der Mitte steht, ist der Zentralstern des Himmels (1 : 66); er ist zugleich der „Bote" der „Häuptlinge", der das Beratungsfeuer nährt (1 : 66; 4 : 14). Ihr Führer ist der Nordstern, der „Häuptling aller Götter des Himmels". Dieser Sternenrat ist offenbar eine Dublette zu den Tirawahut, die um ihren Häuptling sitzen; es sind verschiedene Ausprägungen desselben Gedankens über die Organisation der himmlischen Sterne; in vielen Fällen sind die Funktionen des Nordsterns und Tirawas die gleichen. Beide sind die Sterne des Häuptlingstums; auf beide wird die „Chief's Society" zurückgeführt (s. o.).

Die „Tirawahut" zerfallen, entsprechend der Bauart des Erdhauses (2 : 14), in einen inneren und äußeren Ring von Göttern; ihrem Mittelpunkt entspricht im Haus der Feuerplatz. Die innere Pfostenreihe im Erdhaus besteht aus acht bis zehn Stangen. Dementsprechend findet man acht Götter, die den inneren Himmelsring bilden (1 : 4 ff.). Eng zueinander gehören die „Sterne der vier Weltgegenden", die den Himmel tragen und eng um Tirawa geschart sind; sie stehen im Nordwesten, Nordosten, Südwesten, Südosten; der im Nordosten heißt der schwarze Stern, der im Nordwesten der gelbe Stern; die Namen der anderen scheinen verloren; da aber die Pawnee eine ausgesprochene Farbensymbolik besitzen und der Nordwesten gelb, der Nordosten schwarz ist, so wird man vermuten, daß im Südwesten ein weißer, im Südosten ein roter Stern stand (1 : 10 u. ö.).

Unsere vier Weltgegenden sind auf den Polarstern (Norden), „Geisterstern" (Süden), Morgenstern (Osten) und Abendstern (weiblich gedacht) (Westen) aufgeteilt. Sonne und Mond fallen heraus und spielen keine besondere Rolle unter den Himmelsgöttern. Die übrigen Sterne am Himmel, der „Schlangenstern", „Wolfsstern" usf. bilden den „äußeren Kreis" der Götter.

Vielleicht saßen ursprünglich zwölf Sternengötter um den Zentralstern, der dem Feuer im irdischen Haus entspricht und als Knabe gedacht wurde, der das Feuer schürt; diese Stelle gehört aber dem Tirawa, der im Zentrum wohnt. Von diesen zwölf Göttern entsprechen vier den Trägern des Hauses, den vier mit den Farben der Weltgegenden bemalten Pfeilern, die in Gabeln auslaufen; sie sind hier die Träger des Himmels. Interessant ist, daß eigentlich acht Himmelsgegenden unterschieden werden, von denen vier besonders betont sind. Leider wird für den äußeren Ring der Götter keine Zahl angegeben.[1]

[1] Vgl. die Weltbilder bei Dir. Dr. Fritz Röck „Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt", *Mitteilungen der Anthrop. Ges.* (Wien) Bd. 52, p. 125.

2. TIRAWAS ATTRIBUTE

Da Tirawa, im Zentrum des Himmels sitzend, über den niederen Göttern ist, heißt er „Herrscher“: ti-la-kĭt'ŭk (5 : 418), identisch mit tira-kit'-a-ko (4 : 10). Das Wort scheint eigentlich zu bedeuten „der, welcher oben ist“; kĭt heißt „oben sein“. Davon abgeleitet ist das Verb lŭk'u-kĭt-au-ĭ „herrschen“, z. B. lesharu idi la'kĭtauĭu „regierender Häuptling“. Auch dieses Wort wird auf ihn angewendet, aber nicht auf ihn allein, wie das von Dunbar erhaltene Gebet (5 : 436) zeigt; es ist eigentlich kein Gebet an Tirawa, sondern an die Tirawahut: tŭs-ta'-kitaui bezieht sich, wie die grammatische Form zeigt, auf eine Mehrzahl und heißt „ihr herrscht“; die Einzahl wäre tŭskitaui.

Das von Grinnell mit „my father in all places“ übersetzte „atius ta'kaw-a“ (5:102) ist wahrscheinlich aus einer Anrede „tiŭs-ta'kauă (hŭk)“ entstanden „ihr, die ihr oben sitzt“ (5 : 435, 436).

Die Anrede „Vater“ bezeichnet Tirawa als den, von dem sich letzten Grundes alles Gute herleitet, und wird aus dem Grunde auf eine sehr große Anzahl anderer Wesen angewendet; die Maisähre heißt „Mutter Mais“; der Sonnengott oft „Vater“ (3 : 30; 1 : 317 u. ö.); besonders werden Wesen, die sich des Menschen erbarmen und ihm „Kraft“ verleihen, mit „Mutter“ (Maus: 1 : 101; Wurzel: 2 : 297) oder „Vater“ (2 : 297) angeredet; in diesem Sinne ist vielleicht auch die Anrede Tirawas aufzufassen, der ja oft um Visionen gebeten wird.

3. TIRAWAS PERSON

Während in neuerer Zeit, unter dem Einfluß von Geistertanz und Pejotekult, die Visionäre ihn häufig besuchen und als eine Art Donnervogel (1 : 70) oder in Menschengestalt (2 : 383) erblicken, scheint in alter Zeit Tirawa niemand gesehen zu haben. Die Besucher in seinem Haus bekommen ihn selbst nicht zu Gesicht (2 : 97 ff.); es ist unerhörte Vermessenheit, wenn ein Mann Tirawa „von Angesicht zu Angesicht“ sehen will, und das Unerhörte dieses Ansinnens zeigt sich in dem Opfer, das er dafür bringt: er opfert seinen eigenen Sohn (5 : 161) und bekommt doch seinen Wunsch nicht erfüllt. Tirawa im Zentrum des höchsten Himmels ist ein ferner Gott; wenn er den Menschen einige heilige Bündel geben will, weiß er nicht, wie er sie direkt erreichen kann; die Morgensterne müssen als Menschen auf die Erde hinabsteigen und die Bündelzeremonien lehren (1 : 52). Er handelt immer nur durch Vermittlung anderer und ist auch nur durch Vermittlung anderer erreichbar; ein Mann wendet sich erst an die Abendsterngöttin, alle Götter wenden sich darauf an Tirawa, dieser gibt ihnen Nachricht, und wieder durch die Abendsterngöttin wird dem Manne mitgeteilt, daß sein Wunsch erfüllt sei (1 : 76).

Nicht alle glauben, daß Tirawa als Adler erscheint (1 : 342); in den meisten Fällen ist der Adler sein Bote, der im hohen Himmel, ihm am nächsten von allen Tieren, wohnt. Er ist nach anderen Meinungen überhaupt keine „Person“ (5 : XVII); „Wir denken Tira'wa nicht als eine Person. Wir denken Tira'wa in allem als die Kraft, die von oben her alles geordnet und herabgeworfen hat, was der Mensch braucht. Wem die Macht droben, Tira'wa, gleich ist, weiß niemand; niemand ist dort gewesen“ (3 : 216).

Jedoch können diese Aussagen nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, daß auch in guten Erzählungen Tirawa personifiziert erscheint. Er schafft die Menschen, „daß sie ihm gleichen“ (1 : 3; vgl. 1 : 24). Er hat eine Frau; er hat Kinder, wenigstens eine Tochter. Übrigens erscheinen auch alle anderen Wesen, Sterne und Tiere, selbst die Mäuse und Disteln, wenn sie mit Menschen zu tun haben, als Menschen; meines Erachtens hindert nichts an der Annahme, daß man sich schon in alter Zeit den im Mittelpunkt sitzenden „Lenker des Himmels“ als menschlich vorstellte. In dieses „Herz des Himmels“ drang freilich niemand vor; und darum konnte jeder sich seine Gedanken über das Aussehen Tirawas machen.

4. TIRAWAS VERHÄLTNIS ZUR „KRAFT“-IDEE

Die Pawnee haben ein Wort, das man etwa mit „wunderbar, übernormal“ übersetzen kann; waruxti oder paruxti. Beides ist offenbar dasselbe Wort, wenn auch Dorsey (1 : 330) meint, daß paruxti sich auf Dinge beziehe, die ihre Kraft von den himmlischen Göttern herleiten (z. B. Blitz, heiliges Bündel), während waruxti die Kraft bezeichne, die man von den Tieren der Erde bekomme, z. B. einen Medizinmannstrick. Es ist wahr, daß sich infolge der Konkurrenz, die die Medizinmänner den alten Dorfritualen machten, ein gewisser Gegensatz zwischen den Mächten des Himmels und denen der Erde herausgebildet hat (z. B. 1 : 30, 185); aber die Texte bieten für diese Unterscheidung eigentlich keinen Anhalt. Der Blitz heißt z. B. (1 : 14) pi-waruxti; Biber und Otter heißen paruxti (1 : 334); die Sonne heißt „wa'rukste“ (3 : 277).

In den meisten Fällen sieht es aus, wie wenn das Wort einfach „wunderbare Kraft besitzend“ hieße; manchmal aber scheint es zu bedeuten: „von einem kraftbegabten Wesen erfaßt oder mit ihm in irgendeinem Zusammenhang stehend“; dies ist der Fall, wenn Büffel oder Skalps, die es an sich nicht sind, durch Aussprechen des Wortes „paruxti“ den Himmelsgöttern „heilig“ gemacht, geweiht werden (1 : 331). Ebenso nennen Kinder im Spiel einen aus ihrer Mitte „Kind, das dem Morgenstern gehört“, durch welche Formel es eigentlich als Opfer für diesen erklärt wird (4 : 11).

Die „Kräfte“ sind im allgemeinen Dinge, die, real oder fiktiv, zu einem auffälligen, machtvollen Wesen gehören; die zugrunde liegenden Ideen sind ganz unanimistisch, vielmehr rein magistisch; der Teil hat die Kraft des Ganzen; durch Berührung wird „Kraft“ übertragen usf. Die „Kraft“ des Büffels liegt in seinen Magensteinen (1 : 343; 2 : 372); die „Kräfte“ der Vögel sind Federn, Klauen oder Bälge; Knochen oder Schädel von Tieren oder Menschen haben die Kräfte, die sie im lebendigen Organismus hatten. In den Texten heißt es dann gewöhnlich, daß der „spirit“ (z. B. 2 : 259, 298, 299, 349, 398 u. ö.) oder der „shadow“ (2 : 372) des betreffenden Wesens bei dem Schädel oder Knochen anwesend sei; aber es ist klar, daß dies eine animistische Umdeutung ist.

Ein fiktiver Zusammenhang liegt vor, wenn man z. B. annimmt, daß der Blitz, wo er in den Boden fährt, Flintsteine erzeugt (z. B. 2 : 178); darum kann man umgekehrt Blitz, Wolken und Regen herbeirufen, wenn man die Flintsteine, die ein Bestandteil vieler „Bündel“ bilden, mit Wasser begießt.

Assoziationen bringen z. B. Vogelfedern und Wolken zusammen, darum kann man mit einer Stange, auf die Federn gesteckt sind, nicht nur Staubwolken erzeugen, die einen den Blicken der Feinde entziehen, sondern man ruft so auch den Wind, der einem die Büffelherde zutreibt (2 : 103). Die Falken stoßen zielsicher auf ihre Beute herab, die Krieger, die Falkenbälge in ihrem Bündel tragen, bekommen dadurch die „Kraft“ des Falken (z. B. 2 : 114).

Der Bär hat Kraft von der „Sonne“, weil er seine Pranken zu ihr emporhebt (1 : 343); ein Schuß in sie nimmt ihm diese Kraft. Das Nest gewisser Vögel wird angeblich nicht vom Blitz getroffen, so daß sie ihre Jungen sicher aufziehen; es spielt daher in Zeremonien, die das Wohl eines Kindes bezwecken, eine Rolle.

Durch die eigentümliche Ausprägung der Visionsreligion auf der Prärie ist dieser ursprünglich rein magische Zusammenhang weitgehend verändert worden; die Zauberkraft tritt jetzt nur dann ein, wenn das als frei und selbständig handelnd aufgefaßte übernatürliche Wesen damit einverstanden ist; wenn es aus Mitleid und freiwillig dem Menschen die Feder, den Flint usf. verleiht. Das Verhältnis des Kraftverleihenden und Kraftempfangenden wird gewöhnlich als das von Vater und Sohn aufgefaßt; der Bär, dessen Kraft von der Sonne ist, heißt ihr „Sohn“; und der Mensch, der die Kraft von ihm „empfängt“ (durch einen Teil seines Körpers, z. B. Bärenklauen), ist sein „Sohn“.

In vielen Fällen wird die „Kraft“ eines Dings, die ursprünglich einfach in der Ähnlichkeit mit einem anderen bestand, durch die Verwandlung dieses in jenes erklärt: Der Meteorstein hat himmlische Kraft, weil er vom Himmel gefallen ist; später aber heißt es, daß sich ein himm-

lischer Sterngott in ihn verwandelt habe. Ein Kind, das mit einem bestimmten Mal auf der Stirn geboren wird, ist nicht ein Kind, das Sternkraft hat, sondern der menschgewordene Stern selbst. Pfeile, mit denen ein Held Ungeheuer tötet, und sein Bogen haben nicht mehr himmlische Kraft, sondern die Pfeile sind Sterne, und der Bogen ist der Regenbogen, in Verwandlung (1 : 65). Aus dieser Denkweise erklären sich die Worte, die der Nordwind (2 : 103) spricht: „Ich bin alle Arten Vögel, ich bin alle Arten Tiere, ich bin jeder Baum und jedes Gras". Ähnlich bei Grinnell (5 : 155): „Ich bin in jedem Ding, im Wind, Regen, Gras. Ich bin der Wind."

Nun fassen die Pawnee die ganze sie interessierende Welt als einen ungeheuren magischen Zusammenhang auf, der auf symbolischer Entsprechung begründet ist. Die irdischen Verhältnisse gelten als ein Spiegelbild der himmlischen; und es ist begreiflich, daß für Maisbauer die Himmelserscheinungen eine besondere Wichtigkeit hatten. Vom Himmel her sind alle Dinge geschaffen worden; jeder Stern hat die ihm zugeordneten Wesen gemacht und auf die Erde gesetzt. Die Beobachtung, daß der Wolf zu einem bestimmten Stern emporheult, wird so ausgedrückt, daß dieser Stern den Wolf auf die Erde gesetzt hat; der Wolf steht daher in einem magischen Zusammenhang mit ihm. Weil der Morgenstern der gewaltige Krieger am Himmel ist, der das Heer der Sterne vor sich hertreibt, und der Falke seine Beute nicht verfehlt, ist der Falke der Krieger des Morgensterns; und die Pawnee, die mit Falkenbälgen auf den Kriegspfad gehen, haben nicht nur „Kraft" vom Falken, sondern auch vom Morgenstern. Die ganze politische und soziale Struktur des Stammes samt seinen Zeremonien und Spielen leitet sich von den Sternen her; es kommt daher letzten Grundes jede Kraft auf Erden von den Wesen des Himmels; und somit von deren Vater und Herrn, Tirawa.

Das System von Beziehungen und Analogien, durch das der Pawnee in seine Welt Ordnung bringt, um sie zu verstehen und zu beherrschen, bringt alle Dinge in einen zauberhaften Zusammenhang, der zuletzt im Himmel, und dessen Herrn, endet; und bei der auf der Prärie eingetretenen Verwandlung des magisch wirksamen Zusammenhangs in eine freiwillig gegebene Kraft ist es begreiflich, daß die Himmelswesen und deren Häuptling als Spender aller Kräfte der Natur erscheinen. Wir verstehen sogar, daß sich pantheistische Ansätze herausbilden konnten, nach denen Tirawa in allen Dingen ist oder verwandelt in allem existiert. Aber zugleich ist klar, daß er keine Personifizierung dieser Entsprechung oder abstrakten „Kraft" darstellt; denn die Bevölkerung des Himmels mit Göttergestalten und einem Herrn ist unabhängig von jeder Entsprechung oder Kraftvorstellung; sie beruht darauf, daß der Himmel sich mit seinen leuchtenden Sternen über der Erde wölbt, und daß der Maisbauer von

den Regenfällen und Wolken des Himmels abhängig ist; Anschauung, Phantasie, Denken und wirtschaftliche Notwendigkeit vereinigen sich und bevölkern den Himmel mit mythischen Wesen.

5. TIRAWAS VERHÄLTNIS ZUR MYTHOLOGIE

Gewöhnlich verrät sich die Herkunft der Himmelsgötter durch deutliche Zusammenhänge mit sonstigem Mythenmaterial des Stammes; sie haben Attribute, die durch reines Denken, das einen „Urgrund der Dinge“ suchte, nicht zu erklären sind, sich aber z. B. in Heldenmythen wiederfinden. Bei Tirawa ist dies nicht der Fall. Wir erfahren nur, daß er eine Frau Atira hat, die mit der „Maismutter“ identisch ist (1 : 3); er hat eine Tochter „Rain Girl“, die man „vor dem neuen Mond“ sieht (1 : 20). So wie er sich nur leitend und anordnend an der Erdschöpfung beteiligt (eine Himmelsschöpfung kommt überhaupt nicht vor), so greift er auch nur durch Abgesandte in die mythischen Kämpfe der Helden ein, indem er z. B. den Söhnen der Sonne den Befehl erteilt, die „Spinnenfrau“ zu töten (1 : 39).

Dies gilt aber für fast alle Sterngötter; wir erfahren nur zufällig von den Kämpfen der Morgensternbrüder, die echte Mythen sind (1 : 33; 2 : 196). Wir hören von zwei „Habichtbrüdern“, deren einer blind wird; der andere raubt dem von Tirawa geschaffenen „Feuerbesitzer“ das Feuer und heiratet „Mutter Mais“; das sind, nur in ursprünglicherer Fassung, die beiden Gestalten, die als die „Zwei Morgensterne“ am Himmel stehen; der eine ist der rote, der andere der weiße Morgenstern (1 : 33); sie sind die typischen Krieger des Himmels; der eine von ihnen ist lichtschwach und daher „blind“ (vgl. 1 : 52); der Falke steht mit ihnen in Zusammenhang. Aber es ist selten, daß wir solche Züge erfahren; von richtigen Mythen des Abendsterns, von Sonne und Mond, vom Polarstern und dem Südstern ist nichts bekannt. Das Losgelöstsein Tirawas von den Mythen beweist also nichts für eine prinzipielle Sonderstellung dieser Gestalt innerhalb des Himmelspantheons, da dasselbe auch für fast alle anderen Götter des Himmels gilt; es ist darauf zurückzuführen, daß die Erzählungen, die von ihnen handeln, Geschichten sind, die zu einem Ritual gehören; es ist verständlich, daß die Rolle und feste Stellung des Gottes im Pantheon, auf der sein Ritual beruht, über alle seine mythischen Beziehungen den Sieg davontrug. Wie weitgehend priesterliches Denken die Mythologie beeinflußt hat, sieht man z. B. an der Schöpfungsgeschichte der Skidi sehr gut. Während ursprünglich offenbar ein Urwasser vorhanden war, aus dem die Erde hervorgezogen wurde, machen die vier Götter des Westens durch eine Zeremonie, die nach dem Muster der irdischen Regenzeremonien geformt ist, das Urwasser; und indem die Götter der Weltgegenden mit Keulen hineinschlagen,

kommt die Erde zum Vorschein. Dies enspricht ziemlich genau dem Vorgang in einer anderen Geschichte, wo ein See trockengelegt wird, indem durch eine Zeremonie mit einem Regenbündel Blitze herbeigerufen werden, deren Schläge das Wasser aus dem See schleudern (1 : 5, 273). Von der so weit verbreiteten Feuerdiebstahlsmythe findet sich noch eine Spur (2 : 196); aber in der Schöpfungsmythe lehrt Blitz die erste Frau den Gebrauch des Feuers. Statt Mythen über die Entstehung von Bergen, Flüssen und Feuerstein erfahren wir nur, daß Regen, Wind, Donner und Blitz sie gemacht haben. In manchen Mythen erscheinen noch die Donnervögel, die den Donner durch Öffnen ihrer Schnäbel und den Blitz durch Schwenken ihrer Flügel machen (1 : 168); aber wo der Blitz in Ritualgeschichten erscheint, ist er ein Mann, dessen Stimme der Donner ist (1 : 95); er hat Blitze in seinen Händen, Augen und Mund (2 : 153); man sieht, wie weit die Vermenschlichung der Götter die ursprünglichen Gestalten und Zusammenhänge verändern konnte.

6. TIRAWAS STELLUNG IM KULT

Da Tirawa immer nur durch die anderen Himmelsgötter, aber nicht für sich allein, den Menschen Büffel oder Regen zuwendet, ist es begreiflich, daß er in die Opfer und Gebete, mit denen man dafür dankt, eingeschlossen ist, daß sie ihm aber nicht allein und gewöhnlich nicht einmal vorzugsweise gelten. Bei jeder Bündelzeremonie wird die Pfeife nach den Weltgegenden geraucht, in einer Reihenfolge, die für jedes Bündel verschieden ist (3 : 48); mit Recht sagt daher A. C. Fletcher, daß das Rauchopfer „den Tirawahut" galt (3 : 48). Die erhaltenen Schilderungen solcher Zeremonien bestätigen dies auf das klarste; es gibt kaum ein Opfer oder eine Zeremonie, wo „Tirawa" nicht verehrt würde, aber auch kaum eines, wo die Verehrung ihm allein gälte. Dasselbe gilt auch meist für die Gebete, wo oft leicht der Anschein entsteht, als würde der „Vater im Himmel" angerufen; aber wir haben schon erwähnt, daß die Pluralform der Anreden eines Besseren belehrt (5 : 435, 436). In den Mythen ist Tirawa auch nicht im geringsten auf die den anderen Göttern gezollte Verehrung eifersüchtig, er verlangt sie sogar ausdrücklich (2 : 15); das Menschenopfer für den Morgenstern ist ihm ganz besonders ans Herz gewachsen (1 : 52). Es konnte daher auch leicht die Meinung entstehen, daß es eigentlich dem Tirawa dargebracht worden wäre (5 : 363). Darin zeigt sich seine Zusammengehörigkeit mit den anderen Himmelswesen auf das schönste.

Gebete und Opfer werden nicht nur an die Tirawahut gerichtet, sondern auch an die anderen Sternwesen, deren Legende ihren jüngeren Ursprung verrät, wie Pahuka'tawa (5 : 142 ff.) oder Kauwaha'ru (1 : 46 ff.), wie auch an die „Mutter Erde" (2 : 298) und vor allem an die unzähli-

gen Tiergötter, von denen die Medizinmänner ihre Kraft herleiten; außerdem werden auch Meteore, sonderbare Steine und anderes „verehrt". In vielen Fällen ist kein Unterschied in der Art der Opfergaben zwischen Opfern an die Himmelsgötter und an die Bewohner der „Tierhäuser": Die weißen, von dem Pawnee mit dem Mond zusammengebrachten Muscheln, ursprünglich sehr heilige Dinge, die sogar „Gesichter der vier Götter des Nordens und Gesichter Tirawas" (2 : 29) heißen, werden auch Tieren geopfert (2 : 113, 271); Skalps werden nicht nur den Tirawahut dargebracht, sondern auch den Büffeln (2 : 378); in einem Falle geben die Büffel einem Knaben einen „Medizinschild", wofür ihnen dieser aus heiligen Bündeln genommene Skalps und blaue Perlen (oft Symbole des Himmels) opfert! Wenn sich auch in solchen Fällen ein Herabsinken der Himmelsgötter von ihrer ursprünglichen Höhe ausdrückt, so ist doch der Unterschied kaum haltbar, den Dorsey (1 : 345) macht, daß nämlich die Gaben an die Tiere „Gebrauchsgegenstände" seien, wie Federn, Tabak u. a. Denn schließlich gilt dies auch für die Büffel- oder Hirschzungen und -herzen, die den Himmelsgöttern dargebracht werden. Die Idee war natürlich ursprünglich, daß das Brandopfer, das als Rauch zum Himmel steigt, von ihnen in dieser Form genossen wird.

Der wahre Unterschied liegt in der Natur der Sache; den Tieren, die in ihren Häusern in Höhlen in und unter dem Fluß wohnen, werden die Opfergaben ins Wasser geworfen oder nahe ihren Wohnungen an Bäume gehängt oder gebunden, während für die Himmelsgötter das Brandopfer charakteristisch ist; der aufsteigende Rauch trägt es ihnen zu. Die Brandopfer von Hirsch oder Büffel sowie das Brandopfer des Skalps sind auf die Himmelsgötter beschränkt; es handelt sich um Erstlingsopfer; auch beim Skalpopfer ist dies der Fall; so wie der Jäger die Erstlingsbeute, so opfert der Krieger den ersten Skalp den oben wohnenden Göttern; Jagd und Krieg werden auch sonst auf der Prärie als verwandt betrachtet. In vielen Fällen ist das geopferte „heilig" gemachte Tier „weiß" oder „weiß gefleckt"; „gefleckt" war, wie es scheint, die Farbe, die der Richtung „oben", dem Himmel, entsprach; dies kann man aus der Angabe schließen, daß „gefleckter Mais dem von Wolken besprenkelten Himmel entsprach" (5 : 370); ähnlich ist das gefleckte Wildkatzenfell ein Symbol des Himmels für „Himmel und Sterne" (2 : 55).

Eine nähere Betrachtung dieser Erstlingsopfer auf der Hirsch- oder Büffeljagd zeigt die Tatsache, daß neben einem Opfer an die Himmelsgötter noch eine ganz andere Vorstellung erkennbar ist; es zeigt sich recht deutlich, daß die geopferten Tiere als „Geister" zu dem „Herrn" der Hirsche oder Büffel zurücklaufen und ihm melden sollen, daß die Leute sie ganz nach der Ordnung behandelt hätten. Wenn das „heilige" Büffelkalb, dem Herz und Zunge herausgeschnitten wird, südlich vom

Feuerplatz, mit dem Kopf nach Norden gelegt wird (1 : 47), so bedeutet das offenbar nicht, daß es Leute „daran erinnern soll, daß der Norden die wahre Heimat der Büffel sei, im Süden aber das Land des Todes liege“ (1 : 337); sondern es soll in eben diese Heimat zurücklaufen, wo nicht nur Kauwahar und andere himmlische Sternwesen die Büffel hersenden, sondern auch der Büffel wohnt, der, entsprechend dem irdischen Häuptling, die Bewegungen seiner Herden leitet; als „Medizinbüffel, gefleckter Bulle“ u. ä. spielt er in den Märchen eine sehr große Rolle. Der „Bulle mit dem weißen Stern auf der Stirn“ und seine Büffelmädchen stehen als Götter im Norden und schicken den Leuten die Büffel her (2 : 82). In einigen Geschichten wird ausdrücklich gesagt, daß die den Göttern geopferten Büffel hernach wieder lebendig werden und der Herde mitteilen, daß man ihr Fleisch „gut verwendet habe, und daß sie ein Rauchopfer erhalten hätten“ (2 : 203); das bezieht sich darauf, daß bei dieser Zeremonie auch der Büffelschädel mit Rauch bedacht wird. Auch von Bären wird erzählt, daß sie nach ihrem Tode als „Geister“ wieder zu ihren Eltern zurücklaufen (2 : 349). Den Widerspruch der beiden Anschauungen haben natürlich auch die Indianer empfunden, und wenn erzählt wird, daß die Büffel selbst es wünschen, daß einer von ihnen den Göttern geopfert werde (2 : 214, 206) — geschieht dies nicht, so kommen sie nicht —, so ist dies ein Versuch, den Widerspruch zu verkleistern. — Was vom Büffel, gilt auch für den Hirsch, nur daß die Geschichten von ihm weniger sprechen, da ihn der Büffel aus seiner Funktion vielfach verdrängt hat. Auch die Hirsche haben ihren „Hirschalten“, dessen Töchter in den Märchen eine große Rolle spielen.

Die Verwendung von wohlriechenden Gräsern, wie des wilden Salbei, bei gewissen Zeremonien zeigt ebenfalls, daß sie sich eigentlich direkt an die Tiere, und nicht an die Himmelsgötter, wenden; denn sie sollen den menschlichen Geruch verbergen, vor dem die Jagdtiere mit Abscheu fliehen, wie an sehr vielen Stellen klar ausgesprochen ist (z. B. 2 : 266); man versteht, warum die Trägerin des heiligen Bündels auf der Büffeljagd eine Jungfrau sein mußte (2 : 321; auf die Verhältnisse der Büffel angewendet: 2 : 125, 215).

In der Kultur der östlichen und südöstlichen Maisbau-Indianer, innerhalb welcher die der Pawnee eine Sonderentwicklung darstellt, sind Vorstellungen von den „Herren der Tiere“ sehr verbreitet; wir werden annehmen, daß sie bei den Pawnee schon bestanden, als die Unterordnung aller Dinge unter die Sterne des Himmels noch nicht voll ausgebildet war; es mag eine Zeit gegeben haben, wo die Grundlagen der Jagdzeremonien und die der Maisrituale logisch unverbunden waren. Die intensive Ausgestaltung des mit dem Maisbau zusammenhängenden Himmelskults drückte die „Tierherren“ in untergeordnete Stellungen

herab; später, unter dem Einfluß der eigentlichen Präriestämme und der zunehmenden Bedeutung der Büffeljagd, lockerte sich dieses Verhältnis wieder.

Die Organisierung der einzelnen Tiergattungen nach irdischem Muster haben die Pawnee sehr vollkommen durchgeführt; jede wichtige Art hat ihren „Häuptling": die Schlangen (1 : 91), Büffel, Hirsche, Bären; die Mäuse haben ihren Priester (1 : 102); die Medizinmänner der Tiere im „Haus der Tiere" haben wieder ihren Obermedizinmann (z. B. 5 : 113 ff.); die Büffel haben ihr heiliges Bündel, das von einem jungfräulichen Büffelmädchen getragen werden muß (2 : 125, 215); die „Tierhäuser" haben mehrere Arten Boten, die bestimmte Dienste zu verrichten haben. Eben diese organisierende Phantasie hat natürlich, anderswohin gewendet, Häuptlinge, Priester, Medizinmänner und Diener in den Himmel gesetzt.

7. TIRAWAS QUALITÄTEN

Die Gleichartigkeit Tirawas mit dem anderen Tirawahut zeigt sich darin, daß er sie ohne weiteres um Rat fragt, wenn er in Verlegenheit ist; es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen ihm und ihnen, das Verhältnis entspricht genau dem eines indianischen Häuptlings zu seinen weisen Beratern (2 : 296; 1 : 23, 52, 352). Natürlich wissen die Himmelswesen, was auf Erden vorgeht, weil sie ja oben sitzen; aber die Tiere wissen es wegen ihrer Medizinkräfte auch (1 : 99, 104 ff. u. v. a.). Es findet sich manchmal die Anschauung, daß die Himmelsgötter den Menschen nur im Freien sehen; dem Krieger, der den verschiedenen Göttern im Himmel und dem Tirawa das Rauchopfer dargebracht hat, befiehlt der Priester, aus dem Haus hinauszugehen, „damit die Sterne am Himmel auf ihn niederschauen" (2 : 136). Dazu gehört die Aussage, daß Sterne „bei Tag blind, bei Nacht sehend sind" (1 : 52); daraus kann man vermuten, daß man die Sterne als „Augen" auffaßte.

Es wird gelegentlich gesagt, daß Tirawa „Sonne, Mond, Sterne, Himmel und Erde und alle Dinge darauf" geschaffen hat (2 : 13); aber nach allen guten Quellen, z. B. der Schöpfungsmythe der Skidi, tritt nicht er allein als Schöpfer auf, sondern die himmlischen Götter sitzen schon um ihn zu Rate, als die Erde noch nicht geschaffen war; und in keiner Weise ist angedeutet, daß er sie geschaffen hat (1 : 3, 14, 23, 104; 2 : 135 u. a.). Er weist ihnen nur ihren Standort am Himmel an (1 : 3, 14, 104; 2 : 135). Alle Angaben, die dieses „Platzanweisen" als einen Schöpfungsakt in dem Sinn auffassen, wie etwa sonst auf der Prärie der Mensch aus Lehm gemacht wird, sind Mißverständnisse oder wollen besagen, daß er ihnen „Kraft" verleihe. Es gibt auch keine einzige Mythe, in der erzählt wird, in welcher Weise Tirawa eines der Himmelswesen

schüfe. Die Schöpfung erstreckt sich auch nur auf die Erde; der Himmel wird als existierend vorausgesetzt (1 : 3).

In seiner Ethik unterscheidet sich Tirawa nicht von einem normalen Indianerhäuptling, dem Mitleid mit Armen und Bedrückten eingeschärft wird und der eingreifen muß, wo etwas nicht in Ordnung ist. Als die „Spinnenfrau" ihr Unwesen treibt, schickt er die Söhne der Sonne zu ihrer Vernichtung aus (1 : 39); dasselbe tut in anderen Fassungen der Morgenstern (2 : 30, 38, 42 ff.), dessen Eingreifen, persönlich oder durch andere, viel häufiger ist, da er ja der typische „Krieger" des Himmels ist. Tirawa erbarmt sich, gebeten oder ungebeten, armer, bedrängter Knaben (1 : 116; 2 : 123); ganz dasselbe tun andere Himmelswesen und vor allem die „Tiergötter" der Erde, die sich z. B. des armen Knaben erbarmen, den der grausame Häuptling mißhandelt hat (1 : 99); sie freuen sich, daß ihr Schützling „gut geheiratet hat" (1 : 101); ein Knabe erbarmt sich in G e d a n k e n der Jungen eines Adlers; dieser weiß es und belohnt ihn dafür überreichlich (1 : 164). Geschichten, in denen Tiere ein ihnen dargebrachtes Menschenopfer ablehnen, verraten allerdings den Einfluß der neueren Zeit (z. B. 2 : 395, 313; 5 : 161 ff.). Das Menschenopfer entsprach in älterer Zeit durchaus der geltenden Moral.

Die Wichtigkeit, mit Fleisch und Mais sparsam umzugehen, veranlaßt, diese Gebote, damit sie wirksamer seien, den Göttern in den Mund zu legen, die über diese Lebensmittel walten. Darum „liebt Tirawa nicht, daß Büffelfleisch verschwendet werde"; diese Angabe G r i n n e l l s (5 : 136) erregt einigen Verdacht, da die Büffel eigentlich von dem „Büffelherrn", später von der Abendsterngöttin, später von Kauwahar und ähnlichen Wesen geschickt werden; Tirawa ist daran nur mitbeteiligt. Wir hören auch wirklich, daß die Büffel es nicht gerne haben, daß man sie tötet und ihr Fleisch nicht heimträgt (1 : 109). Als wandernde Indianer ein Maiskorn auf die Prärie fallen lassen, hört ein Jäger dort das Weinen einer Frau; es ist „Mutter Mais", die darüber klagt, daß man „sie" habe fallen lassen (2 : 59). Sparsamkeit mit dem Mais wird übrigens noch in anderen Geschichten eingeschärft.

Das Verhältnis des Himmelsgottes zur herrschenden Stammesmoral zeigt sich besonders klar in seinem Verhältnis zum Menschenopfer. Dessen Vorkommen bei den Pawnee ist keine isolierte Erscheinung; es kam z. B. bei den Kansa-Indianern vor, und scheint, nach alten Berichten und mythischen Überlieferungen, auch den nördlichen Präriestämmen nicht ganz unbekannt gewesen zu sein (Nipissing, Blackfoot). Bei den Pawnee wurde ein Menschenopfer im Zusammenhang mit einem Bündel dargebracht, das vom „roten Morgenstern" gestiftet war; eine bei einem Kriegszug gegen feindliche Stämme erbeutete junge Frau wurde auf ein Gestell gebunden, von allen Männern des Stammes mit

Pfeilen gespickt; schließlich wurde sie in dem unten angefachten Feuer verbrannt. Vorher riß man ihr den Leib auf (5 : 366), und es besteht hohe Wahrscheinlichkeit, daß ihr das Herz herausgerissen wurde; eine Geschichte, die von der Entstehung dieses Opfers handelt, und in der Morgenstern als Goldadler erscheint, der einer Frau die Brust aufhackt, um das Herz zu fressen, legt dies nahe (2 : 176). Das Opfer scheint an keine feste Zeit gebunden gewesen zu sein; es war angeblich auf die Skidi beschränkt (5 : 263); und man erwartete von ihm „Gedeihen und gute Saaten“ (2 : 41) oder „Erfolg im Krieg und Segen im Maisbau“ (5 : 367).

Es ist eine bei zahlreichen Indianerstämmen vorkommende Kriegersitte, das Herz eines besonders tapferen Feindes zu verzehren; man könnte also verstehen, daß die Skidi-Krieger, anstatt das Herz selbst zu essen, es in Form des Opferrauches ihrem Schutzpatron — dem Krieger des Himmels, dem Morgenstern — emporsenden. Die Angabe, daß das Opfer ein Mädchen war[1], zeigt aber, daß die Praxis nicht allein aus den Sitten der Krieger (und Jäger) zu erklären ist; offenbar wurde die Frau gewählt, weil Frau und Fruchtbarkeit der Maisfelder im Zusammenhang stehen, so daß die Sitte in den Gedankenkreis der Maisbauer hineingehört. Mit dem Mais steht der Morgenstern ja in deutlichem Zusammenhang dadurch, daß die typische Maisgöttin, der Abendstern, seine Frau ist. Da übrigens Cuoq für die Nipissing das Opfer einer jungen weiblichen Kriegsgefangenen auf einer erhöhten Plattform an den „Kriegsgott“ erwähnt, ist klar, daß die Angabe, nur die Skidi hätten dieses Opfer gekannt, nur für die letzte Zeit gilt. Ähnliche Opfer an die Himmelsgötter überhaupt finden sich in der nächsten Nähe; in alter Zeit legten die Kansaindianer die Herzen erschlagener Feinde ins Feuer als Opfer für die „Winde“. Das Opfer für den Morgenstern fand um 1830 sein Ende; berühmt ist die Tat Pita-lesharus, der die zu Opfernde — eine Comanchenfrau — unter Gefährdung seines Lebens rettete; doch scheint das Opfer nicht aus moralischen Gründen aufgehört zu haben, sondern unter Einwirkung der Weißen; Pita-lesharus Vater Letalesha wurde 1832 von den Weißen bei einem solchen Opfer gestört.

Das Brandopfer des Skalps, das den Göttern des Himmels noch in spätester Zeit dargebracht wird, ist offenbar ein Ersatz für ein ursprüngliches Menschenopfer; in dieser Hinsicht ist interessant, daß das Brandopfer wenigstens des Büffels an Tirawa und die anderen Himmelsgötter deutlich nach der Analogie des Morgensternopfers geschildert wird. Der „heilig gemachte Büffel“ ist ein „Mädchen“; „die Leute mögen

[1] Dies ist die gewöhnliche Angabe; gelegentlich wurden aber auch Männer geopfert (4 : 11).

dieses weibliche Kalb töten und es opfern, und das Opfer soll die Leute daran erinnern, daß das Mädchen zuerst geschaffen wurde“ (1 : 6; umgedeutet 2 : 125); wenn die Haut dieses weißen oder gefleckten Büffelmädchens als Decke für das heilige Bündel (in dem die „Mutter Maisähre“ den wichtigsten Bestandteil bildet) verwendet wird (1 : 9), so kann man daran erinnern, daß im Märchen gelegentlich die abgezogene Haut z. B. der „Spinnenfrau“ als „Maissack“ verwendet wird (1 : 93); in anderen Fällen ist deutlich gesagt, daß im Fell oder im Balg der „spirit“ des ursprünglichen Trägers sei. Gefangenen wurde gelegentlich die Haut abgezogen (5 : 312).

Wenn man dies alles bedenkt, scheint es wohl möglich, daß das Menschenopfer den Himmelsgöttern öfter dargebracht wurde, als es später aussieht. Es wurde durch Skalpopfer und vor allem die „Erstlingsopfer“ von Büffel und Hirsch verdrängt. Eine beginnende „Vertretung“ zeigt sich schon beim Morgensternopfer, wo, nach der Schilderung bei Grinnell, das Herz der Kriegsgefangenen gar keine Rolle mehr spielt, dafür aber Herz und Zunge eines Büffels, die im selben Feuer verbrannt werden wie die geopferte Frau (5 : 365; vgl. 2 : 176). Auf ein Opfer von „Büffelherz und -zunge sowie von Menschenfleisch und -haar“ wird noch in einer anderen Mythe (1 : 76) angespielt. Es wäre wohl denkbar, daß, sowie später vom Büffelbrandopfer Herz und Zunge den Göttern geweiht, das übrige aber von den Priestern gegessen wird, etwas Ähnliches bei den alten Menschenopfern der Fall war.

Ein Rauchopfer an die Himmelsgötter ist auch keine ungefährliche Sache; man soll die Pfeife mit den am heiligen Bündel befindlichen Pfeilen (die den Feinden abgenommen worden sind) stopfen, denn dann „sei der zu Tirawa steigende Rauch ein Opfer der Feinde“; wenn man aber den Tabak mit den eigenen Fingern drücke, opfere man sich selbst den Göttern und „stürbe bald“ (2 : 125).

Um die Kinder davor zu warnen, sich selbst, auch nicht in höchster Not, den Göttern zu opfern (durch Selbstverwünschung), wird eine Geschichte erzählt, wie Coyote, um seinen Durst zu löschen, den vier Göttern des Westens „Herz, Zunge und die besten Teile seines Körpers“ anbietet; die Götter schicken Regen, töten aber auch Coyote, der seine Worte natürlich nicht ernst gemeint hat (2 : 434). Hinter dieser Geschichte steckt die Vorstellung, daß ein unvorsichtiges Wort oder eine unvorsichtige Handlung genügt, den Menschen den strengen und gnadenlosen Himmelsgöttern auszuliefern; und wir verstehen jetzt, warum es bei Grinnell heißt, daß die Indianer den Tirawa „nicht lieben; sie stehen ihm mit Demut und Ehrfurcht gegenüber“ (5 : XIX). Darum vielleicht auch spricht man, nach A. C. Fletcher, seinen Namen „nur mit leisem Flüstern“ aus (4 : 10).

In keiner einzigen aufgezeichneten Mythe wird das Menschenopfer gemißbilligt; im Gegenteil, die Himmelsgötter freuen sich daran, so wie sie sich am aufsteigenden Rauch der verbrennenden Skalps freuen. Daß „die anderen Götter sich mit Büffeln begnügen, der Morgenstern aber allein ein Menschenopfer hat“, wird als Beweis seiner Macht hervorgehoben (2:175), und er selbst rühmt sich (1:33): „Tirawa gab mir mehr Macht als jedem anderen Stern. Ich bin der einzige Gott, der ein Menschenopfer empfangen kann, und Tirawa hat Wohlgefallen an mir.“ Tirawa will gewisse Bündel den Leuten übermitteln, durch diese Bündel sollen den Morgensternen, besonders dem „großen Stern“, Menschenopfer dargebracht werden (1:52). Nach Grinnell sagten die Pawnee, dieses Opfer sei dem Tirawa dargebracht worden, und er habe sich stets durch Segen und Fülle erkenntlich gezeigt.

Für die gelegentlich erwähnten Menschenopfer an die irdischen Tiergötter scheint das Menschenopfer für die Himmelgötter in mancher Hinsicht das Vorbild zu sein. Das ist klar, wenn am Heim der Wasserschlange eine weibliche Kriegsgefangene angebunden wird (5 : 179; 1:293). Es werden Fälle erzählt, wo ein Vater seinen Sohn den Tieren opfert, um von ihnen Macht zu erhalten, wo aber die Tiere sich des Toten erbarmen und ihn wieder lebendig machen, worin sich eine junge Auffassung ausspricht (2 : 395, 311; hierher gehört wohl auch Grinnells Geschichte, wo ein Vater seinen Sohn dem „Tirawa“ opfert: 5 : 161).

8. TIRAWAS SYMBOLE

Die kultischen Symbole Tirawas beziehen sich stets auf den Himmel; sie werden natürlich auch auf die anderen Himmelswesen angewendet. Die Farbe der „blauen Perlen“, die Tirawa bedeuten (2:376), ist die Himmelsfarbe; ein blaugraues Pferd hat die Himmelsfarbe und darf daher nur im Krieg verwendet werden (1:166); vgl. 3:20, 21, 22 u. ö.

Der Adler stellt den Himmel dar (2 : 55) und Adlerdaunenfedern werden gewöhnlich als Symbole Tirawas angegeben (3:47, 239, 240 u. ö.); „die Krieger haben eine Daunenfeder auf ihrem Kopf, damit sie daran denken, daß Tirawa über ihnen ist“ (1:8). Man kann die Federn als Wolkensymbole deuten, umsomehr, als in den Mythen durch Federn, die man mit Wasser besprengt, Wolken erzeugt werden (1:51); jedoch kann man auch daran erinnern, daß Himmelswesen gelegentlich als Adler dargestellt werden; dies ist mit Tirawa (1:70) und dem Morgenstern (2:175) der Fall. Die Himmelsgötter haben stets Vögel als Boten in ihren Diensten; es ist wahrscheinlich, daß viele Indianer zwischen dem Herrn und dem Diener nicht scharf unterschieden haben.

Zum besseren Verständnis des Folgenden muß erwähnt werden, daß Tirawa in den Mythen mit vier Göttern eine engere Gruppe bildet: das

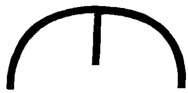
sind die „Götter der vier Weltgegenden“. Diese scharen sich bei der Weltschöpfung dichter um Tirawa (1 : 5); ihre Keulenhiebe teilen das Wasser, so daß die Erde erscheint. Ihnen eignen die Farben der vier Weltgegenden; sie schaffen Menschen und geben ihnen Mais von der jeweils entsprechenden Farbe: die Südwestleute haben den weißen Mais, die Nordwestleute den gelben, die Nordostleute den schwarzen, die Südostleute den roten (1 : 10). Diesen vier Welthütern entsprechen die vier Hauptstangen im Erdhaus; der leitende Gott mußte in der Mitte sitzen, wo im Erdhaus das Feuer ist; da aber in dem nach Osten offenen Erdhaus der heilige Ort für den Altar und das Bündel im Westen liegt, so hat sich der Platz des leitenden Gottes nach Westen verschoben. Die alte Verehrung der „vier Weltgegenden“ wird in der Skidi-Schöpfungsmythe dadurch angedeutet, daß zur Zeit, als das Zentraldorf die umliegenden Siedlungen zur großen Bündelzeremonie zum erstenmal einlud, die Boten im Westen ein Dorf fanden, das aus vier Erdhäusern bestand; diese waren nach den vier Windrichtungen orientiert und waren die Besitzer der „Bündel der vier Weltgegenden“. Die Vorstellung ist auch darin noch erkennbar, daß ein Gott, wenn er schafft, stets mit vier Dienern auftritt: so hat die Abendsterngöttin vier Regengötter (1 : 5), so liegt die auf religiösem Gebiet führende Skidi-Siedlung westlich der nach den vier Richtungen angeordneten Dörfer, die für das irdische Wohl des Stammes sorgen.

Wir haben nun Tirawa-Symbole, die ihn als Gott zeigen, der in der Mitte und über den Göttern der vier Windrichtungen herrscht.

Das sogenannte „Schädelbündel“ der Skidi enthielt einen menschlichen Schädel; es war von Tirawa gegeben worden und wurde mit seinen Symbolen bemalt. Man schmückte den Schädel mit roter Farbe und malte „einen Halbkreis von Blau“ rund um die Stirn; auf dem Scheitel ragte eine Adlerfeder auf (1 : 56). Daß die blaue Farbe sich wirklich auf den Himmel und die Feder sich auf die Wolken bezieht, sehen wir aus der Geschichte, daß einstmals, als der ursprüngliche Schädel zerbrach, tiefe Dunkelheit hereinbrach; da ersetzte man den Schädel durch einen anderen, und als man den blauen Halbkreis malte und die Feder aufsetzte, zeigte sich der blaue Himmel und eine weiße Wolke schwebte in ihm. Die rote Farbe gehört als Farbe der „Sonne“ nicht hierher.

Ebenso wird die Schädelbemalung anderswo geschildert (1 : 312); und daß Tirawa wirklich der Gott der Häuptlinge ist, zeigt sich darin, daß dieselbe Bemalung das Gesicht des Häuptlings bei seinem Amtsantritt schmückt (1 : 338). Wir wären nun in Verlegenheit, von diesem blauen Halbkreis aus den Übergang zu dem zu finden, was wir beweisen wollen, wüßten wir nicht aus anderen Beschreibungen, daß die bisherigen Angaben ungenau sind.

Das Kind, für das die sogenannte „Pipe-“ oder „Hako“-Zeremonie vorgenommen wird, „stellt Tirawa dar“ (2:56); es wird daher mit dessen Symbolen bemalt; diese Bemalung heißt „Gesicht Tirawas“ (3 : 354). Von der Mitte der blauen Linie, die über die Stirn von Wange zu Wange läuft, fällt eine blaue Linie über den Nasenrücken herab, so daß folgendes Bild entsteht:



3 : 233 Fig. 179.

Dies deuten die Indianer als den Himmelsdom, von dessen Höhe der „Lebensatem Tirawas“ herabfällt (3:233).

Auch diese Angabe ist unvollständig, wie wir aus der Schilderung der Pipe-Zeremonie bei den Omaha sehen, wo außerdem noch eine Linie nach rückwärts über den Kopf verläuft, so daß bei einer Übertragung auf die Fläche folgendes Bild entsteht:



Daß dies so ist, sieht man aus der Bemalung der bei der Hako-Zeremonie verwendeten Kürbisrasseln und der Maisähre. Von der blauen Spitze der Ähre (3 : 22) oder dem um die Rassel wagerecht gezogenen blauen Kreis (3 : 22) heraus laufen in gleichen Abständen vier blaue Linien nach unten, so daß bei einer Übertragung in die Fläche unsere Figur entsteht. A. C. Fletcher deutet die Figur richtig als „Himmelsmitte und die vier Winde“; insofern die vier Winde ja mit den vier Windrichtungen zusammenfallen. Es entspricht ganz dem, was wir über die Stellung des unbeweglich am Himmel stehenden Polarsternes zu Tirawa schon gesagt haben, daß wir die Angabe finden, dieses „Gesicht Tirawas“ sei von der „Corona Borealis“, dem „Rat der Häuptlinge“, zu den Menschen gekommen; der Häuptling dieses Rates ist bekanntlich der Stern des Nordens (3:354).

Das Zeichen, das zunächst ein „Weltbild“ ist, indem es die Himmelsmitte und die vier Weltstützen bedeutet, dann aber ein Bild der vier Windgötter und ihres Herrn wird, ist nun in Amerika sehr alt; wir wollen nur einige Beispiele aus der nächsten Nähe anführen, um zu zeigen, daß die Vorstellung Tirawas als des Herrn der vier Windgötter in die Kultur der „moundbuilder“ zurückgeht, jener wahrscheinlich unter mexikanischem Einfluß entstandenen Golfkultur, deren Träger die Vorfahren der heutigen Maskoki, Caddo und Irokesen waren und in deren Einfluß auch die südlichen Sioux-Stämme gerieten. Des Kreuz oder Sva-

stika als Windsymbol auf „gorgets“ oder „runtees“ der mound-Kultur ist zu bekannt, um hier belegt zu werden; ich möchte nur bemerken, daß, entsprechend diesen Muschelplatten, die bei den Pawnee als „Gesichter Tirawas“ (2 : 29) erwähnten „Muscheln“ ursprünglich offenbar das Windkreuz trugen.

Die Kansa-Indianer verbrannten in alter Zeit Herzen der Feinde den „Winden“. Bei den Omaha gibt es eine Gens der „Kansa“ (ko^{n}'çe): ihre Riten waren Windriten, bei diesen wurde das Windkreuz in die Erde eingeschnitten; diese Figur stellte auch den Haarschnitt ihrer Kinder dar bei der Aufnahme in die Gens (9 : 116 ff.). Bei der Omaha-Zeremonie Thiku'wi^{n}xe (7 : 118 ff.) wurde das Kind im Kreise umhergetragen, an den vier Weltgegenden niedergesetzt und herumgedreht; es wurde so den vier Winden dargeboten, die ihm „Leben“ verleihen sollten.

Das alte Grashaus der Caddo-Stämme hatte vier Türen in den vier Windrichtungen; die Symbolik des Hauses betonte die Richtung „oben“, von woher die vier Winde auf den Pfaden des Lebens herabsteigen (10, I. Teil, S. 505).

Bei den Präriestämmen ist Symbol und Name des Morgensternes gewöhnlich das Malteserkreuz. Sein Name bei den Arapaho „nagaq'“ bedeutet „Kreuz“; dasselbe bedeutet sein Kiowa-Name „t'aiñso“; er heißt hier auch „dä-e'dal“, „großer Stern“, wie bei den Pawnee (6 : 1011). Auch bei den Blackfoot ist das Malteserkreuz Emblem des Morgensternes (11 : 218/9). Die Übertragung des Zeichens auf den Morgenstern deutet auf Schwankungen in der Machtstellung der einzelnen Götter; die Macht des ganzen Himmels wurde bald auf den, bald auf jenen übertragen.

Wir wollen zusammenfassen, was wir über Tirawa wissen: Er ist keine Personifizierung der Zauberkraft oder der „Macht“, er ist kein einziger Gott, dessen Macht und sonstige Eigenschaften ihn über andere, später geborene Götter erheben; er ist nur der Häuptling anderer Götter; zu ihm gehören die Götter der vier Windrichtungen; er und sie sind das Ergebnis mythischen Denkens, das ein altes, schon in viel älterer Zeit nachweisbares Himmelsbild — Zenit und die vier Weltgegenden — mit Göttern bevölkert hat. Ob diese Götter alle menschenähnlich gedacht waren, ist unsicher; man scheint sie sich vielfach als himmelsbewohnende Vögel vorgestellt zu haben. Die Verehrung der Winde und der Gestirne beruht auf der herrschenden Stellung des Maisbaues in älterer Zeit; sie bezweckte die Sicherung von Wind, Wolken, Regen und Gewitter, auf denen das Leben beruhte. Der Vorgang der Fruchtbarmachung wurde sexuell aufgefaßt; unter dem gewölbten Himmel lag die „Mutter Erde“. Sie war das Weib der Himmelsgötter und ursprüng-

lich wohl vor allem ihres Herrn; so deute ich, daß Tirawas Frau noch in später Zeit „Atira“ ist, die Maismutter, die sich aus der ursprünglichen „Mutter Erde“ in derselben Weise durch Abspaltung entwickelt hat wie so vieles andere in dem Pantheon. Durch Ausbildung des Himmelsgötter-Systems wurde die ganze Welt in ein System magischer Beziehungen gebracht und ursprünglich selbständige Götter der Jäger, die „Tierherren“, in dienende Stellung herabgedrückt. Die Idee des Götterhäuptlings wurde soziologisch zur Stützung des irdischen Häuptlingstums verwendet. Dem Kult der Himmelsgötter waren Menschenopfer eigentümlich.

III. HISTORISCHE REKONSTRUKTION

Der Versuch, das geistige Eigentum der Pawnee im Zusammenhang mit der atlantischen Maisbauerkultur zu betrachten, kann, so lockend er wäre, hier nicht gewagt werden; wir bescheiden uns mit dem Versuch, mit flüchtigen Strichen die Entwicklung ihrer Religion aus ihrer älteren Kultur heraus, soweit sie bekannt oder zu vermuten ist, zu umreißen.

Als die Pawnee, zusammen mit ihren engeren Sprachverwandten, noch in den Golfstaaten — etwa in Louisiana — saßen, mag ihre Kultur eine Mischung von Mutterrecht und Jägertotemismus gewesen sein. Das Mutterrecht ist sicher bezeugt und hat in den Überlieferungen deutliche Spuren hinterlassen; in den guten Schöpfungsmythen wird zuerst die Frau, dann erst der Mann geschaffen (1 : 4 ff. u. ö.); wir hören die Sage, daß es früher „weibliche Häuptlinge“ gegeben hätte (5 : 203); die Frau spielt als Bodenbebauerin, Bewahrerin des Saatgutes und Hüterin der „heiligen Bündel“ in allen Mythen eine große Rolle. Von Heiratsklassen und Gentes hören wir später nichts; man lebte später in Banden und Dörfern, deren Namen in nichts an Totemismus erinnern. Nach Dorsey bestand Endogamie (1, XVIII). Doch macht es der Vergleich, etwa mit den südlichen Caddo, nicht unwahrscheinlich, daß ältere Gentes sich in Dörfer verwandelt haben, deren Bewohner, wie wir hörten, alle von dem ursprünglichen Besitzer des heiligen Dorfbündels abzustammen behaupteten. Das ursprüngliche Haus mag das bienenkorbförmige Grashaus gewesen sein, wie wir es bei den südlichen Caddo finden.

Die Wirtschaft beruhte auf dem Maisbau; daneben betrieb man die Jagd, ursprünglich vor allem auf Hirsche, später, mit dem allmählichen Vorrücken der einzelnen Banden nach Norden und Nordwesten, auch auf Büffel. Demgemäß zerfiel das religiöse Denken in zwei getrennte Bereiche; die Anschauungen und Zeremonien, die mit dem Maisbau zusammenhingen, drehten sich um die Himmelserscheinungen und bezweckten den Regen; die alten Dorfbündel hingen alle mit dem Maisbau zusammen, wie schon ihr Name besagt: „eingewickelte Regen“ (1 : XX);

die heilige Maisähre, von der in der nächsten Saison das Saatgut stammte, spielte eine große Rolle darin. Der Kult beruht auf Zauberhandlungen; das weibliche Element dominierte darin, durch den magischen Zusammenhang zwischen der Fruchtbarkeit der Felder und der Frau. Später zeigt sich der Zusammenhang der Frau mit dem Mais darin, daß im Westen der Abendstern als Göttin über den Mais waltet; im Westen, denn der Platz der Frau als Priesterin ist am Altar des Hauses, der im Westen liegt.

Im Zusammenhang mit der Jagd bildeten sich Anschauungen von „Tierherren" heraus, die durch geeignete Zeremonien bewogen werden konnten, das Jagdwild zu senden.

Die Vorstellung vom männlich gedachtem Himmel, der über der weiblichen Mutter Erde lag und sie befruchtete, gewann feste Form an der Hand eines Weltsystems, das wohl aus Mexiko herstammen mag, hier aber in vereinfachter Form als die Gruppierung von vier Weltträgern oder vier Windgöttern um einen im Zentrum des Himmels thronenden Gott erscheint; sie befruchteten ihre Gemahlin, die Mutter Erde. Dieser nach oben gerichtete Blick des religiösen Strebens bewirkte, wie bei anderen Völkern desselben Kulturkreises, z. B. den Irokesen, eine Neigung, alle Dinge von oben her kommen zu lassen; wie bei den Irokesen die „ongwe" Wesen im Himmel sind, ehe sie auf der Erde erscheinen, so auch hier. Man gewöhnte sich, die von der Erde in den Himmel versetzten Dinge von diesem wieder abzulesen; an der Hand magischer Entsprechungen verband man alle irdischen Erscheinungen, die einer Erklärung wert waren, mit den Erscheinungen des Himmels. So entstand eine ausgeprägte Sternenreligion, deren Widerspiegelung die untere Welt darstellt; die Sternwesen selbst wurden wieder als Mann und Frau miteinander verbunden: der weibliche Teil — ob es nun die Abendsterngöttin oder der Mond ist — hat immer Beziehungen zum Maisbau. Diese mächtige Ausbildung des Systems ist das, was die Pawnee von den anderen Gliedern dieses Kulturkreises unterscheidet; sie geht vielleicht auf die Tätigkeit besonders schöpferischer Individuen zurück. Im Zusammenhang damit stand die Unterwerfung der „Tierherren" unter die „Himmelsgötter"; und eine mächtige Ausbildung der Maisrituale, die den Zusammenhang zwischen dem Besitz eines Bündels und dem Besitz seiner Zeremonie zerriß und für immer Priester und „Medizinmänner" voneinander schied, nicht der Person nach, aber nach der Funktion. Dem Kult waren Menschenopfer, die die Fruchtbarkeit des Maises bezweckten, nicht fremd. Das Häuptlingstum mag schon damals mit dem himmlischen Häuptling assoziiert gewesen sein, wie wir es in vollendeter Form anderswo im gleichen Kulturkreis bei den Natchez finden. Die weitgehende Ritualisierung

lockerte immer mehr den Zusammenhang der Götter mit dem lebenden Mythus.

Die Veränderungen dieser Religion beruhen nun einerseits auf Verschiebungen des Nachdrucks, der auf die einzelnen Glieder des Pantheons gelegt wurde, andererseits auf fremden Einflüssen, die mit dem Vordringen in die Prärie, die sich allmählich mit von Norden und Osten kommenden Stämmen füllte, verbunden waren. Es muß eine Zeit gegeben haben, wo die Abendsterngöttin den alten Himmelsgott an Lebendigkeit weit übertraf; darauf deuten die Nachrichten hin, die wir von den drei „down stream people“ haben, und daß auch bei den Skidi Tirawa hauptsächlich durch die westliche Göttin handelnd erscheint. Auch der Morgenstern, der Gott der Krieger, deren himmlische Urbilder die Sternenheere des Himmels waren (1 : 32), muß zu einer Zeit die eigentliche Leitung des Himmels gehabt haben; wenigstens finden wir ihn bei vielen Präriestämmen durch ein Symbol bezeichnet, das ursprünglich das ganze Himmelsbild darstellte.

Die Einflüsse des Präriemilieus beruhten einerseits in einer gewissen Verarmung, indem z. B. etwa die Gentes, wenn man sie nach der Analogie der südlichen Caddo für die Pawnee erschließen darf, zu Banden oder Dörfern wurden; andererseits in einer Übernahme fremder Elemente, wie z. B. des Erdhauses, und vor allem der ursprünglich fremden „Visionsreligion“, wie sie für die Prärie charakteristisch ist. Dadurch wurden die alten Zauberpraktiken weitgehend umgemodelt; die Tierherrn wurden wieder lebendig; den Priestern wurde durch die Medizinmänner, den alten Dorfheiligtümern durch die neumodischen Medizinbündel eine immer schärfer werdende Konkurrenz gemacht, auf deren Niederschlag in den Geschichten bereits hingewiesen wurde. Manche Mythe, die wir bei den anderen Sprachverwandten der Pawnee finden, z. B. das Emporsteigen der Menschen aus dem Innern der Erde, mag in dieser Umwelt verloren gegangen sein.

Der alte Himmelshäuptling lebte fort; nur sehen wir bei den drei „down stream people“, daß er nicht dieselbe lebendige Stellung innehatte wie bei den Skidi. Dies ist darauf zurückzuführen, daß die Skidi, in einer weit prekäreren Stellung als die Bruderstämme, das Bedürfnis empfanden, ihre Banden straffer zusammenzufassen; dies geschah auf dem Boden dessen, was allen Banden gemeinsam war; gemeinsame Zeremonien, bei denen der Himmelsherr und Schöpfer Tirawa verehrt wurde, lieferten das einigende Band. Wir erwähnten schon, daß die Schöpfungsmythe der Skidi (1 : 3 ff.) noch eine sagenhafte Erinnerung daran bewahrt; sie erzählt, wie das „Zentraldorf“ die umliegenden, von den einzelnen Sternen geschaffenen Menschen aufforderte, sich an einer gemeinsamen Zeremonie, unter Vorsitz des Tirawa-Bündels, zu beteiligen, um dabei „die zu den

einzelnen Bündeln gehörigen Zeremonien zu lernen". Dies ist natürlich nur ein Ausdruck für die Unterordnung der Dörfer und Bündel unter den Mittelpunkt; und wir sahen schon, daß einige Teile des Stammes sich weigerten. Trotz aller sagenhaften Verdunkelung haben wir keinen Grund, den Kern der Sache anzuzweifeln; wir finden später die Skidi geeinigt durch eine Zentralgruppe von fünf Dörfern, deren vier den Stamm in irdischen Angelegenheiten führten, während das fünfte in geistlicher Hinsicht leitend war. Durch die Verstärkung des politischen Mittelpunktes mußte natürlich Tirawa, der von jeher als Urbild der Häuptlinge des einzelnen Dorfes, des Stammes und der Stammesverbände galt, neues Leben gewinnen. Man wende nicht ein, daß die Stellung der Häuptlinge eine „schwache" war; sie war schon durch ihre Erblichkeit stärker als anderswo; und wo die Persönlichkeit kein Hindernis war, griffen Häuptlinge weitgehend ins Stammesleben ein; man erinnere sich an Pitalesharu, der es wagen konnte, den alten Morgenstern-Kult anzutasten.

Unterdes war die weiße Zivilisation bis in die Jagdgebiete der Pawnee vorgedrungen; und ihr ergaben sie sich willig und kampflos. Christliche und halbchristliche Ideen, die durch die enge Berührung der Indianer mit den Fremden vermittelt wurden, begannen unvermerkt Tirawas Bild zu verändern; er wurde dem christlichen Gott immer ähnlicher, indem sich eine Neigung zeigte, seine Funktionen auszudehnen. Durch den Geistertanz trat er in Verbindung mit der Totenwelt; schon in alter Zeit waren tapfere Krieger zu Sternen geworden, diese wanderten aber, so weit man weiß, nicht zu Tirawa. Durch Geistertanz und Pejote-Kult traten die Visionäre in ein nahes persönliches Verhältnis zu dem Gott, der einst so unnahbar im höchsten Himmel gethront hatte; aber unterdes hatte die Todesstunde für das Volk, das ihn verehrte, geschlagen.[1]

---

[1] Eine Darstellung des Hochgottes der übrigen Caddo-Stämme (Arikara, Wichita und Hasinai) erscheint im Laufe dieses Jahres in den *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* Rom.

II. BERICHTE

NEUERSCHEINUNGEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE DES MITTELALTERS UND DER NEUZEIT 1918—1928

VON *FRIEDRICH BAETHGEN* IN KÖNIGSBERG I. PR.

Es ist nur zum Teil die Schuld des Berichterstatters, wenn der folgende Bericht sich über einen so ungewöhnlich langen Zeitraum erstreckt. Zunächst waren es Krankheit und Tod des hochverdienten früheren Referenten, Albert Werminghoff (gest. 2. Februar 1923), die eine Unterbrechung des normalen Ganges der Berichterstattung mit sich brachten. Und als dann einige Zeit darauf der Unterzeichnete an seine Stelle getreten war, führten ungünstige äußere Verhältnisse, vor allem mehrfacher Ortswechsel, eine erneute Verzögerung herbei. Inzwischen aber war die Zahl der eingegangenen Bücher und Schriften stark angewachsen, und so ergab sich mehr noch als sonst die Notwendigkeit, bei der großen Masse der Neuerscheinungen die Berichterstattung auf eine kurze Registrierung zu beschränken, um so für die ausführlichere Charakterisierung wenigstens einzelner bedeutenderer Werke den nötigen Raum zu gewinnen.

Ich beginne dabei, wie das auch Werminghoff zu tun pflegte, mit einem Überblick über die einschlägigen mittelalterlichen Quellenpublikationen. Den regelmäßigsten Fortgang hat hier erfreulicherweise dasjenige Unternehmen genommen, das für das frühere Mittelalter die wichtigste Grundlage aller kirchenhistorischen Arbeit darstellt, die von Kehr geleitete große Sammlung der älteren Papsturkunden. Da Grundsätze und Anlage dieses großartigen Werkes bereits in einem früheren Bericht dargelegt worden sind[1], kann ich mich hier mit dem kurzen Hinweise begnügen, daß in den Berichtsjahren vier neue Bände erschienen sind, von denen zwei auf die Italia pontificia, die beiden andern auf die Germania pontificia entfallen.[2] Mit den erstgenannten, die Kehr selbst

---

[1] Vgl. in diesem *Archiv* Bd. 19 S. 503f.

[2] P. F. Kehr *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia* VII P. 1. XXXIV u. 354 S. Berlin 1923, Weidmann; P. 2 XXVII u. 263 S. Ebenda 1925. — *Germania pontificia* auctore A. Brackmann. II P. 1. XXIII u. 239 S. Ebenda 1923. P. 2. XXIII u. 296 S. Ebenda 1927.

bearbeitet hat und die Venetien und Istrien umfassen, ist nunmehr Oberitalien zum glücklichen Abschluß gelangt, so daß von der ganzen Italia pontificia nun lediglich noch Süditalien und die Inseln ausstehen. In den beiden deutschen Bänden hat A. Brackmann sodann die Kirchenprovinz Mainz in Angriff genommen; Teil 1 enthält die Diözesen Eichstätt, Augsburg und Konstanz, während Teil 2 mit dem Untertitel Helvetia pontificia die heute zur Schweiz gehörigen Diözesen umfaßt. Gerade diese deutschen Bände wird man mit besonderer Freude begrüßen können, sind sie doch berufen, eine Lücke unserer gelehrten Literatur auszufüllen, die von jeher besonders schmerzlich empfunden worden ist; in einer Studie von G. Pfeilschifter[1] etwa mag man nachlesen, wie zu Ende des 18. Jahrhunderts der Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien aus diesem Empfinden heraus den Versuch unternahm, der Italia sacra und Gallia christiana eine Germania sacra an die Seite zu stellen, ohne jedoch über Ansätze hinauszukommen.

Neben der Europa pontificia kämen dann vor allem die auf die Kirchengeschichte bezüglichen, seit 1918 erschienenen Publikationen der Monumenta Germaniae in Betracht, von denen mir jedoch nur ein einziges Heft, die Neuausgabe der Vita des Bischofs Meinwerk von Paderborn[2], zugegangen ist; die liebenswürdige Biographie dieser typischen Bischofsfigur der alten ottonischen Reichskirche war zuletzt 1854 ediert worden, und die Bearbeitung Tenckhoffs bedeutet demgemäß einen wesentlichen Fortschritt. Einer von den Monumenta schon lange geplanten, sehr erwünschten kritischen Edition des berühmten „Defensor Pacis" ist der Engländer C. W. Previté-Orton[3] zuvorgekommen. Eine nähere Würdigung ist an dieser Stelle nicht möglich, doch beruht die auch drucktechnisch sehr wohlgelungene Ausgabe auf einem vollständigen Apparat aller in Betracht kommenden Handschriften und macht auch sonst in jeder Beziehung einen vortrefflichen Eindruck. In vermehrter und verbesserter Auflage erschien ferner die rühmlichst bekannte Mirbtsche Quellensammlung zur Geschichte des Papsttums[4], deren neue vor allem das innere Leben der Kirche betreffende Zusätze sich auf den gesamten Zeitraum der päpstlichen Geschichte verteilen, aber freilich in erster Linie die neueste Entwicklung, vom Weltkrieg

---

[1] G. Pfeilschifter *Die St. Blasianische Germania Sacra* (Münchener Studien zur historischen Theologie Heft 1). 197 S. Kempten 1921, J. Kösel u. F. Pustet.

[2] *Scriptores rerum Germanicarum. Vita Meinwerci Patherbrunnensis episcopi,* recognovit F. Tenckhoff. XXVIII u. 181 S. Hannover 1921, Hahn.

[3] *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua.* Edited by C. W. Previté-Orton. XLVII u. 517 S. Cambridge 1928, University Press.

[4] Carl Mirbt *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus.* Vierte verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage. XXXII u. 650 S. Tübingen 1924, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

und vom Codex iuris canonici an, berücksichtigen. Dabei ist die Zahl der einzelnen Quellenstücke von früher 620 auf rund 800 gestiegen, und man möchte im Interesse der Verwendbarkeit im akademischen Unterricht wünschen, daß ein noch stärkeres Anschwellen des Bandes bei künftigen Neuauflagen vermieden würde. Auf der andern Seite sind zwei für den Schulgebrauch bestimmte Heftchen, von denen das eine vorwiegend geistliche Gedichte des Mittelalters, das andere Stücke aus Dante, Erasmus, Petrarca und Hutten enthält[1], doch allzu kurz ausgefallen, wie ich denn überhaupt bekennen muß, dem Gedanken derartiger historischer Quellenlektüre auf den höheren Schulen einigermaßen skeptisch gegenüber zu stehen. Endlich sei zum Abschluß noch ein interessanter neuer Fund erwähnt, den wir der Palimpsestforschung der Beuroner Benediktiner verdanken. Es handelt sich um einen Brief Karls des Großen an Papst Hadrian mit der Bitte um Bestätigung und Weihe des zum Bischof von Pavia erhobenen Abtes Waldo von Reichenau, und die sorgfältige Publikation[2] des unter einem liturgischen Text zum Vorschein gekommenen Dokuments gibt zugleich einen dankenswerten Einblick in die hier geübten Forschungsmethoden.

Neben diesen gelehrten Editionen hat das in den letzten Jahren so besonders rege gewordene Interesse für die religiösen Probleme des Mittelalters aber auch eine ganze Anzahl Übersetzungen von Quellenwerken dieser Periode hervorgerufen, bestimmt, auch dem nicht fachmäßig im engeren Sinne vorbereiteten Leser eine Fühlung mit den unmittelbaren Äußerungen der Zeit zu vermitteln. Albert von Aachens Geschichte des ersten Kreuzzuges, die Herman Hefele[3] sorgfältig übersetzt hat, ist ein anschauliches Stimmungsbild dieser religiös so tief aufgewühlten Zeit, wertvoll vor allem durch die Einblicke, die es uns in das innere Erleben der Kreuzfahrer eröffnet. Ob freilich mit einer vollständigen Übersetzung derartiger Chroniken dem modernen Bedürfnis wirklich gedient ist, möchte ich bei der Sprödigkeit des mittelalterlichen Quellenstoffes doch bezweifeln und den Vorzug Auswahlsammlungen geben, in der Art etwa des in der Sammlung „Bücher des Mittel-

---

[1] *Eclogae Graecolatinae.* H. 6. *Lateinische Gedichte des Mittelalters,* ausgewählt und hrsg. von A. Kurfeß. 28 S. 4. Aufl. Leipzig u. Berlin 1927, B. G. Teubner. H. 10. *Aus Renaissance und Reformation* I, herausgeg. von W. Kranz. 32 S. 2. Aufl. Ebenda 1927.

[2] *Königsbrief Karls d. Gr. an Papst Hadrian.* Palimpsest-Urkunde aus Cod. Lat. Monac. 6333, hrsg. von P. Emmanuel Munding. VIII u. 68 S. Beuron 1920, Kunstschule der Erzabtei Beuron, vertrieben durch O. Harrassowitz in Leipzig.

[3] Albert von Aachen *Geschichte des ersten Kreuzzuges,* übersetzt und eingeleitet von Herman Hefele 2 Bde. 359 u. 309 S. Jena 1925, E. Diederichs.

alters“ erschienenen Bandes von Goswin Frenken.[1] An der Hand einzelner Stücke aus den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, Märtyrerlegenden und Märtyrerakten wird hier die Entwicklung der Heiligen- und Mönchslegende bis zum Ausgang des Mittelalters gut veranschaulicht, und auch die besonders wohlgelungene Ausstattung des Buches mit — zum Teil farbigen — Proben spätmittelalterlicher Buchmalerei trägt zur Verlebendigung des Gegenstandes bei. Nur kurz nenne ich endlich noch eine neue Übersetzung der Fioretti des hl. Franziskus[2], eine Auswahlsammlung aus den als Quelle für das religiöse Volksleben des Mittelalters so unschätzbaren Predigten Bertholds von Regensburg[3] und als wertvollstes Stück dieser ganzen Reihe die Savonarola-Auswahl, die Joseph Schnitzer[4] zur Ergänzung seiner großen Biographie herausgegeben hat und die neben einer Anzahl von Predigten und religiösen Dichtungen vor allem die beiden Schriften „Abriß der Offenbarung“ und „Zwiegespräch über die Wahrheit der Prophetie“ enthält, in denen das prophetische Bewußtsein des großen Bußpredigers ihren unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat.

Wir wenden uns nun den Darstellungen zu und haben da zunächst ein Werk zu nennen, das unter allen hier zu besprechenden, auf das Mittelalter bezüglichen Neuerscheinungen zweifellos den allerersten Platz einnimmt, H. v. Schuberts Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter.[5] Aufgebaut auf einer souveränen Beherrschung nicht nur der Literatur, sondern auch des Quellenmaterials, beruht dies Handbuch in viel höherem Grade, als das in solchen Zusammenfassungen sonst der

---

[1] *Bücher des Mittelalters*, hrsg. von Friedrich von der Leyen. Bd. I. *Wunder und Taten der Heiligen* von Goswin Frenken. XXXI u. 234 S. München 1925, F. Bruckmann. — Der mir ebenfalls vorliegende 2. Band *Sagen und Geschichten aus dem alten Frankreich und England* von Werner und Maja Schwartzkopff (XX u. 310 S.; ebenda 1925) enthält zwar einige Proben geistlicher Geschichtslieder (Eulaliasequenz, Leodegarlied), fällt aber sonst aus dem Rahmen dieses Berichtes heraus.

[2] *Die Fioretti oder Blümlein des hlg. Franziskus*, hrsg. von Hanns Schönhöffer. X u. 146 S. Freiburg 1921, Herder & Co.

[3] Berthold v. Regensburg *Deutsche Predigten*, übertragen und eingeleitet von Otto H. Brandt. XLV u. 204 S. Jena 1924, Eugen Diederichs.

[4] Hieronymus Savonarola *Auswahl aus seinen Schriften und Predigten* (*Das Zeitalter der Renaissance II 10*). In deutscher Übersetzung von Joseph Schnitzer. LII u. 305 S. Jena 1928, Eugen Diederichs.

[5] *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, ein Handbuch von H. v. Schubert. XXIV u. 808 S. Tübingen 1921, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). — Das kleine Bändchen von Karl Aner *Kirchengeschichte II. Mittelalter* (Sammlung Göschen), 145 S. Berlin-Leipzig 1928, W. de Gruyter, ist etwas reichlich knapp gehalten, und ebenso ist die kleine *Papstgeschichte* von F. X. Seppelt, 2 Bde. 231 u. 200 S. Kempten u. München 1921, I. Kösel, nur zur allerersten Einführung zu verwenden.

Fall zu sein pflegt, auf selbständiger Durcharbeitung des gesamten Stoffes, eine um so imponierendere Leistung, da neben dem Hauptstrom der Entwicklung auch die Nebenschauplätze wie Byzanz, England und Spanien in gleicher Weise berücksichtigt sind. Seinen eigentlichsten Wert aber erhält das Buch erst dadurch, daß die ganze Breite der historischen Darstellung, die auch das Zuständliche — Wirtschaft, Recht, Kultus usw. — mit einbegreift, letzten Endes doch unter einen beherrschenden Gesichtspunkt gestellt ist. Die Vermählung des Christentums mit dem Germanentum ist das große Thema, von dem aus alles Einzelne zu einem sinnvollen Zusammenhang geordnet ist.

Hinter diesem großartigen Werke bleibt das Buch von Gustav Schnürer[1], das sich inhaltlich vielfach mit ihm berührt, doch ein gutes Stück zurück. An sich freilich ist es ebenfalls eine höchst ansehnliche Arbeit, eine stoffreiche und gründliche Darstellung der Kulturleistungen der mittelalterlichen Kirche, von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert reichend und gleichfalls alle Länder wenigstens des europäischen Westens umfassend. Nur vermißt man hier zuweilen ein letztes Eindringen in die Probleme, da die eigentümliche Dialektik, in der sich die Beziehungen von Kirche und Kultur im Mittelalter bewegen, nur gelegentlich angerührt, aber nirgends grundsätzlich angefaßt und durchdacht ist.[2]

Mit der Festschrift, in der sich eine große Anzahl von Forschern verschiedener Nationen zur Ehrung Paul Kehrs zusammengefunden haben[3], gelangen wir dann in den Umkreis der Einzelstudien. Es ist unmöglich, die einzelnen Beiträge, aus denen sich der ungewöhnlich gehaltvolle Band zusammensetzt und die meistens das engere Arbeitsgebiet des Jubilars, die Urkundenkritik und die Papstgeschichte, betreffen, hier sämtlich aufzuzählen; als Beispiele seien etwa genannt der Aufsatz von Erich Caspar, in dem dieser seine epochemachenden Studien über die ältesten Papstkataloge zusammengefaßt hat, oder die feinsinnige Studie des unlängst verstorbenen Karl Wenck, die aus neuerschlossenem englischem Quellenmaterial sehr lebendige Charakteristiken der Päpste des ausgehenden 12. Jahrh. gestaltet. Und ebenso können sodann eine Anzahl hierher gehöriger Monographien nur eben aufgezählt werden. E. Klostermann und E. Seeberg widerlegen in gelehrter

[1] Gustav Schnürer *Kirche und Kultur im Mittelalter* I. XVI u. 426 S. Paderborn 1924, F. Schöningh (zweite unveränderte Auflage 1927). II. X u. 561 S. Ebenda 1926.

[2] Ich verweise auf meine ausführliche Besprechung in der *Historischen Zeitschrift,* Bd. 136 (1927) S. 315 ff.

[3] *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht.* Hrsg. von A. Brackmann. 707 S. München 1926, Münchener Drucke.

Untersuchung die Annahme von R. Harris, daß den großen Reden der Acta Catharinae eine altchristliche Apologie des 2. Jahrh. zugrunde liege.[1] Seine langjährigen Studien über die Entstehung des abendländischen Kaisermythus hat F. Kampers in einem kleinen Bande zusammengefaßt[2]; mit lebhafter Bewunderung für die gewaltige Gelehrsamkeit des Verfassers verfolgt man die Herleitung der Kaisersage aus einem Sonnenmythus des Orients und den weiten Weg, den der Weltherrschergedanke von Babylon und Assyrien über Persien, Ägypten und Israel bis nach Westeuropa zurücklegt, kann sich aber gelegentlich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß manche Gleichungen allzu rasch gezogen sind und in dem Gewoge der vielfachen Beziehungen die festen Linien allzusehr verschwinden. Wenig geglückt ist der Versuch von F. Eichengrün[3], die vielseitige und in mancher Hinsicht widerspruchsvolle Persönlichkeit Gerberts (Silvester II.) und seine mannigfachen Äußerungen als Staatsmann, Kirchenfürst und Philosoph von einem einheitlichen Zentrum her zu erfassen und zu erklären; so dankenswert die Themastellung ist, leidet die Ausführung doch zu sehr an Willkürlichkeiten und falschen Interpretationen, als daß ich eine wirkliche Förderung unserer Kenntnis in dem Buche erblicken könnte. Die Schilderung des englischen Klosterlebens im 12. Jahrh., die Clara Koenig auf Grund der Chronik des Jocelinus von Brakelonda, eines Mönches im Benediktinerkloster S. Edmund entwirft[4], mag man sich als fleißige, gut disponierte Inhaltsangabe gefallen lassen; höheren Wert würde sie freilich erst gewinnen, wenn sie den Rahmen der Betrachtung etwas weiter spannte und das einzelne Kloster, bzw. die einzelne Chronik nicht so völlig isolierte. Viel interessantes Material über das Franziskusbild in der neueren deutschen Literatur trägt P. A. Styra[5] zusammen; die Studie umfaßt sowohl die belletristische wie die wissenschaftliche Literatur, wobei die letztere jedoch etwas zu kurz gekommen ist. Von den beiden mir vorliegenden Arbeiten über den spanischen Dominikaner-

---

[1] E. Klostermann und E. Seeberg *Die Apologie der hlg. Katharina* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1. Jahr H. 2, Geisteswissenschaftliche Klasse). 87 S. Berlin 1924, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte.

[2] Franz Kampers *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik.* 178 S. u. 4 Tafeln. Leipzig u. Berlin 1924, B. G. Teubner.

[3] Fritz Eichengrün *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit.* (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* Bd. 35.) 76 S. Leipzig u. Berlin 1928, B. G. Teubner.

[4] Clara Koenig *Englisches Klosterleben im XII. Jahrh.* 98 S. Jena 1928, Frommann (Walter Biedermann).

[5] P. Ambrosius Styra O. F. M. *Franziskus von Assisi in der neuen deutschen Literatur.* 82 S. Breslau ohne Jahr, Otto Borkmeyer.

heiligen Vincente Ferrier beruht die von M. M. Gorce[1] wesentlich auf den Vorarbeiten des französischen Dominikaners H. Fages; sie kommt daher wenig mehr in Frage, da S. Brettle[2] deren Unzulänglichkeit überzeugend erweist, wie denn überhaupt die von ihm vorgenommene kritische Sichtung der älteren Literatur sowohl wie vor allem des Quellenmaterials, insbesondere die eingehende, auf ausgedehnten handschriftlichen Studien beruhende Untersuchung von Ferriers literarischem Nachlaß, erst die tragfähige Grundlage für eine Biographie des Heiligen — Brettle gibt nur eine kurze Lebensskizze — geschaffen hat. Loserths zuerst 1884 erbrachter Nachweis der weitgehenden Abhängigkeit der hussitischen Lehren von Wyclif ist seitdem Gemeingut der Wissenschaft geworden; die neue Auflage[3] verstärkt ihn noch auf Grund der inzwischen erschienenen Edition der Werke Wyclifs und verfolgt in dem völlig umgearbeiteten zweiten Abschnitt die Spuren des englischen Reformators innerhalb des gesamten Schrifttums von Huß, seinen Predigten vor allem, seinen Streitschriften und den aus seiner akademischen Tätigkeit herausgewachsenen Werken. Über Wyclif selbst aber haben wir inzwischen in englischer Sprache aus der Feder von Herbert B. Workman die erste, höchst dankenswerte Gesamtbiographie erhalten.[4] Wissenschaftlich auf das beste fundiert, gibt sie ein umfassendes Bild von Wyclifs Tätigkeit als Schulmann sowohl wie als Prediger und Reformator, auf dem Hintergrunde einer breit angelegten, sehr wertvollen Zustandsschilderung des gesamten geistigen und kulturellen Lebens der Zeit.

Waren die bisher genannten Arbeiten alle mehr oder weniger darauf gerichtet gewesen, das historische Leben, wenn auch vielfach nur einen kleinen Ausschnitt, in der Fülle seiner Beziehungen widerzuspiegeln, so hat von den hier interessierenden Spezialgebieten die Wissenschaft des Kirchenrechts durch den Erlaß des neuen kirchlichen Gesetzbuches und durch die tiefgreifenden Veränderungen, welche die Lage der Kirche im letzten Jahrzehnt erfuhr, besonders fruchtbare Antriebe erhalten. Wir verdanken dem die Neubearbeitung zweier von katholischer Seite stammender Lehrbücher, einmal des besonders bewährten Sägmüllerschen, von dem mir zwei Teile mit einer grundsätzlichen

---

[1] Matthieu-Maxime Gorce *Saint Vincent Ferrier*. 303 S. Paris 1924, Plon-Nourrit et Cie.

[2] P. Siegismund Brettle *San Vincente Ferrier und sein literarischer Nachlaß*. (*Vorreformationsgeschichtliche Forschungen* Bd. 10.) 213 S. Münster i. W. 1924, Aschendorff.

[3] Johann Loserth *Huß und Wiclif*. 2. Aufl. 244 S. München u. Berlin 1925, R. Oldenbourg.

[4] Herbert B. Workman *John Wyclif. A Study of the English medieval church*. 2 Bde. XL u. 342 S., XII u. 436 S. Oxford 1926, Clarendon Press.

Einleitung und einem Abriß der Quellen des Kirchenrechts vorliegen[1] (darin auch ein Abschnitt über Entstehung sowie Inhaltseinteilung und Geltung des Codex iuris canonici), sodann eine neue Auflage des Buches von Haring[2], das besonders eingehend das kirchliche Verwaltungsrecht behandelt und das geltende Recht vor dem historischen in den Vordergrund stellt. Kein Lehrbuch im Sinne einer zusammenfassenden Darstellung der herrschenden Lehre, wie man nach der Stelle, an der es erschienen ist, erwarten sollte, ist der aus dem Nachlaß von Rudolf Sohm herausgegebene zweite Band seines Kirchenrechts.[3] Man findet hier vielmehr, meist in Anlehnung an ältere Veröffentlichungen des Verfassers, eine erneute Darlegung seiner besonderen, in dem bekannten Satze von dem prinzipiellen Widerspruch des Kirchenrechts mit dem Wesen der Kirche gipfelnden Auffassung und eine darauf beruhende materielle Darstellung des von Sohm sog. altkatholischen, d. h. in der Periode vor Gratian geltenden Rechts. Es ist bekannt, daß die Anschauungen Sohms, so sehr sie als Manifestationen eines tiefreligiösen Empfindens ihren Wert in sich selbst tragen, von der fachwissenschaftlichen Kritik durchweg, neuerdings auch von rechtstheoretischer Seite her, abgelehnt worden sind. An Spezialuntersuchungen sei schließlich eine Studie von H. Fehr[4] genannt, die den Nachweis zu führen versucht, daß der Strafprozeß des Mittelalters letzten Endes den Sinn eines Kampfes mit den Dämonen gehabt habe, deren Austreibung insbesondere die eigentliche Absicht bei der Folterung gewesen sei — ein interessanter Gedanke, der aber wenigstens in der vorliegenden Ausführung noch nicht voll überzeugend zu wirken vermag.

Das Gebiet der künstlerischen Kultur des Mittelalters wird vor allem durch die Neuauflage des Buches von Joseph Sauer über die Symbolik des Kirchengebäudes[5] repräsentiert. Seit seinem ersten Erscheinen vor 25 Jahren ist es zum unentbehrlichsten Handwerkszeug für jedes exaktere, sich nicht lediglich in der formalästhetischen Betrachtungs-

---

[1] Johannes Baptist Sägmüller *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.* 270 S. 4. vollständig umgearbeitete Aufl. Bd. 1, T. 1 u. 2. Freiburg 1925/26, Herder & Co.

[2] Johann B. Haring *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts.* 3. nach dem Codex iuris canonici umgearbeitete Aufl. XII u. 1037 S. 2 Bde. Graz 1924, Moser (I. Meyerhoff).

[3] Rudolf Sohm *Kirchenrecht.* 2. Bd. *Katholisches Kirchenrecht* (Binding *Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft* VIII 2.) VI u. 385 S. München u. Leipzig 1923, Duncker u. Humblot.

[4] Hans Fehr *Gottesurteil und Folter. Sonderausgabe aus der Festschrift für Rudolf Stammler.* 24 S. Berlin u. Leipzig 1926, W. de Gruyter & Co.

[5] Joseph Sauer *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* XXVII u. 460 S. 2. verm. Aufl. Freiburg 1924, Herder & Co.

weise erschöpfende Studium der mittelalterlichen Kunst und ihres Bedeutungsgehaltes geworden, so daß es hier keiner weiteren Empfehlung bedarf, sondern nur gesagt zu werden braucht, daß die neue Auflage zwar ein Manuldruck ist, aber durch einen ausführlichen Anhang ergänzt und überall auf den neueren Stand der Forschung gebracht ist. Ein wissenschaftliches Ereignis bedeutet jedesmal das Erscheinen eines neuen Bandes von Burdachs großartigem Lebenswerk. Der mir vorliegende[1], der, wie nebenbei bemerkt sei, auch eine sehr dankenswerte Darlegung über den Gesamtplan und Aufbau des Werkes enthält, ist dem Dichter der wundervollen, erst durch Burdach in ein helleres Licht gerückten Dichtung vom Ackermann aus Böhmen gewidmet. Indem Burdach die den Dichter umgebende geistige Welt schildert, dabei, wie immer, den Rahmen außerordentlich weit spannend, vor allem den Regungen einer freieren Religiosität im Böhmen des ausgehenden 14. Jahrh. nachgeht und den Symbolgehalt der Dichtung, als dessen Kern er die Vorstellung vom Urpflüger Adam bezeichnet, zu bestimmen sucht, gibt er weit über das engere Thema hinaus einen wichtigen Beitrag zur spätmittelalterlichen Religions- und Kirchengeschichte. Manche verwandte Fragen berührt auch die tüchtige Arbeit von Döring-Hirsch.[2] Auf Grund eines umfangreichen Materials werden hier die Todes- und Jenseitsvorstellungen zumal des bürgerlichen Kulturbereichs im späteren Mittelalter geschildert, ihre Auswirkung in Seelsorge, Predigt und geistlichem Lied sowie schließlich in den Totentänzen und verwandten Erscheinungen untersucht und dabei vor allem auch dem Fortleben älteren religiösen Gedankengutes sorgfältige Beachtung geschenkt. Spezieller ist das Thema des gründlichen Buches von M. Voigt[3], dessen erster Teil die Erstausgabe eines um 1400 entstandenen bayerischen Gedichtes enthält, in dem der wieder auferweckte Lazarus seine Höllenvisionen schildert; von der vorausgeschickten sorgfältigen philologischen Untersuchung kommt hier vor allem der stoffgeschichtliche Abschnitt in Betracht, zu dem man auch die Darlegungen des zweiten Teiles über die Visionen eines ungarischen Ritters hinzunehmen mag, der im Jahre 1353 das Purgatorium Patricii, den berühmten, nach dem Glauben der Zeit den Eingang zum Jenseits bildenden Wallfahrtsort in Irland besuchte. Dagegen liefert die einzige Neuerscheinung des Dante-

---

[1] Konrad Burdach *Vom Mittelalter zur Reformation* Bd. 3 Teil 2 erste Hälfte. LXVIII u. 262 S. Berlin 1926, Weidmann.

[2] E. Döring-Hirsch *Tod und Jenseits im Spätmittelalter* (Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskultur, herausg. von R. Häpke, Heft 2). XV u. 115 S. Berlin 1927, Karl Curtius.

[3] Max Voigt *Beiträge zur Visionenliteratur im Mittelalter* (Palaestra 146). VIII u. 245 S. Leipzig, Mayer & Müller.

jahres, die mir zugegangen ist, Benedetto Croces schönes Buch[1], unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt keinerlei Ertrag, da es mit ausdrücklicher Ablehnung aller historischen philosophischen oder ethischen Erklärungsweise nur die ästhetische Deutung, die Würdigung der „sinnlichen und dichterischen Schönheit des Werkes", zum Gegenstande hat.

In besonderem Maße ist schließlich das neuerwachte Interesse für die Erscheinungen des mittelalterlichen Lebens den Problemen der Scholastik und Mystik zugute gekommen. Freilich handelt es sich hier durchweg um speziellere Vorarbeiten, während es an zusammenfassenden Gesamtdarstellungen vorerst noch fehlt. Denn auch das Buch von M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben[2] ist nicht, wie man nach dem Titel vielleicht vermuten würde, nach einem einheitlichen, in sich geschlossenen Plane angelegt, sondern enthält eine — an sich höchst dankenswerte — überarbeitete Sammlung der in vielen in- und ausländischen Zeitschriften verstreuten Aufsätze des Verfassers. Auch sind seine eigentliche Stärke nicht die allgemeiner gehaltenen Übersichten, wie etwa der Aufsatz „Die Deutsche Frauenmystik des Mittelalters" oder die gesondert erschienene Studie „Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik".[3] Was die eigentliche Bedeutung des Buches ausmacht, ist vielmehr die immense Detailkenntnis und Gelehrsamkeit des Verfassers, von der allein schon das Verzeichnis der benutzten Handschriften eine imponierende Vorstellung vermittelt. Aufsätze wie, um ein paar beliebige Beispiele herauszugreifen, die umfangreiche Studie über Ulrich von Straßburg, einen Schüler Alberts des Großen, oder die über die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen des Pseudo-Dionysius Areopagita sind wahre Muster einer gelehrten, von strengster und gewissenhaftester Sachlichkeit getragenen Einzelforschung, die für alle weitere Arbeit das sichere und unentbehrliche Fundament bleiben wird. Es mag übrigens auch sein, daß auf diesem schwer übersehbaren Gebiet die Zeit für Zusammenfassungen noch nicht recht reif ist. Wenigstens erhält man diesen Eindruck aus dem Buche von Alois Dempf[4], bei dessen Lektüre man nicht recht zur Klarheit gelangt, ob es dem Ver-

[1] Benedetto Croce *Dantes Dichtung,* übertragen von Julius Schlosser. 313 S. Zürich-Leipzig-Wien 1921, Amalthea-Verlag.

[2] Martin Grabmann *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* 585 S. München 1926, Max Hueber.

[3] M. Grabmann *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik* (*Der katholische Gedanke.* Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker). 66 S. München 1922, Theatiner Verlag.

[4] Alois Dempf *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa.* 179 S. München und Berlin 1925, R. Oldenburg.

fasser darauf ankam, eine Problemgeschichte des scholastischen Denkens zu geben oder aber, wie der Untertitel vermuten lassen sollte, die Ausbildung der Formen, in denen sich dieses Denken bewegt, bis zum Gipfelpunkt der Summa hin zu verfolgen; wobei jedoch, wie nicht verschwiegen werden soll, es an manchen anregenden Gedanken, insbesondere über den Zusammenhang dieses Entwicklungsprozesses mit den Wandlungen der allgemeinen Kulturlage, nicht fehlt. Vollends das umfangreiche Werk von L. Rougier[1] fällt aus dem Rahmen dieses Berichts überhaupt einigermaßen heraus, da seine Absicht letzten Endes nicht eigentlich eine historische, sondern vielmehr eine systematische ist. Ziel des Verfassers ist es, eine Widerlegung des thomistischen Systems zu geben, und er versucht das mit Hilfe einer kritischen Geschichte des scholastischen Denkens und seines Hauptproblems, der Frage nach der Übereinstimmung von Glauben und Wissen; die beiden letzten Abschnitte sind dann der Geschichte des antithomistischen Denkens und der allmählichen „Befreiung vom Joch der Scholastik“ gewidmet. Das Buch beruht auf einer umfangreichen Quellenkenntnis, die aber nach dem Urteil des besten Sachkenners M. Grabmann doch nicht allen Anforderungen genügt.

Aus der ziemlich beträchtlichen Zahl der Monographien[2] greife ich sodann nur zwei heraus, die mir besondere Beachtung zu verdienen scheinen. Das Buch von H. Grundmann über Joachim von Fiore[3], eine

---

[1] Louis Rougier *La Scolastique et le Thomisme.* XLIII u. 812 S. Paris 1925, Gauthier-Villars et Cie.

[2] P. Reginald M. Schultes O. P. *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie.* I. Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient. VIII u. 212 S. Regensburg und Rom 1920, F. R. Pustet. — J. Ritter *Docta Ignorantia, die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus.* 111 S. Leipzig und Berlin 1927, B. G. Teubner. Dazu das schmale Auswahlbändchen *Nicolaus von Kues,* herausg. von L. v. Bertalanffy. 93 S. München 1928, Georg Müller. — Karl Boeckl *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters.* XX u. 136 S. Freiburg 1924, Herder & Co. — Walter Müller (Genf) *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter.* Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. 80 S. Berlin 1923, Paul Haupt. — Hermann Dörries *Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus.* 122 S. Tübingen 1924, J. C. B Mohr (Paul Siebeck). — Susanne Hampe *Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart.* 92 S. Weimar 1926, Hermann Böhlaus Nachf. — Rudolf Fahrner *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart.* (Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft, hrsg. von Ernst Elster, Nr. 31.). 144 S. Marburg a. L. 1929, M. G. Elwert (J. Braun). — Schließlich sei noch auf die von den Professoren des Ignatius-Kollegs in Valkenburg neu herausgegebene Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie *Scholastik* (Bd. I 1926 bei Herder in Freiburg) verwiesen, die auch historische Beiträge enthält.

[3] Herbert Grundmann *Studien über Joachim von Floris.* 212 S. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Bd. 32.) Leipzig und Berlin 1927, B. G. Teubner.

für einen Anfänger ganz ungewöhnlich ausgereifte Leistung, bedeutet eine sehr wesentliche Förderung unserer Kenntnis der in ihrer Fortwirkung nicht leicht zu überschätzenden Gedankenwelt des merkwürdigen Calabreser Propheten aus dem Ende des 12. Jahrh. Ganz besonders sei dabei hingewiesen auf die Untersuchungen über die exegetische Methode Joachims und seine Geschichtstypologie, wobei auch auf die entsprechenden allgemeinen Vorstellungen des Mittelalters, etwa die Typologie in der Kunst, die Rolle typischer Zahlen oder die Zahlensymbolik, sehr erhellende Streiflichter fallen; aber auch die Behandlung der Dreizeitenlehre, des geschichtsphilosophischen Kernstücks der Lehre Joachims, die in Kontrastierung gegen die gemeinkatholische Auffassung des Mittelalters sehr glücklich herausgearbeitet wird, und die Analyse der die Merkmale für die von Joachim erwartete Endzeit bildenden „spiritualistischen Idealbegriffe" verdienen eingehende Beachtung. Daneben sei dann das umfangreiche Werk von C. R. S. Harris über Duns Scotus genannt[1], dessen erster Band eine kurz gefaßte Biographie des Scotus enthält und ihm durch eine eingehende Bestimmung seines Verhältnisses zur vorausgehenden philosophischen Entwicklung, insbesondere zur Oxforder Franziskanerschule und zu Thomas von Aquin, seinen Platz in der Geschichte des mittelalterlichen Denkens anzuweisen versucht; der zweite Band bringt dann die Darstellung der scotistischen Lehre. Von der Breite und Tragfähigkeit des Fundaments, auf dem die Darstellung aufgebaut ist, geben auch die Beigaben, eine mit kritischen Untersuchungen ausgestattete Liste der dem Scotus zugeschriebenen Werke, eine umfassende Bibliographie und der Abdruck zweier bisher unveröffentlichter Traktate des Scotus, einen einleuchtenden Begriff.

Ziemlich rasch kann ich über die hierher gehörigen Quellenpublikationen hinweggehen. Hans Vollmer hat das schon früher von Werminghoff registrierte Unternehmen der Veröffentlichung von Materialien zur Bibelgeschichte fortgesetzt[2]; der mir vorliegende zweite Band enthält den Erstabdruck einer auf der Historia scholastica des Petrus Comestor beruhenden deutschen Schulbibel des 15. Jahrh., der dritte einen ebenfalls dem 15. Jahrh. entstammenden deutschen glossierten Auszug aus den alttestamentlichen Propheten. Sehr beliebt sind ferner Übersetzungen aus mystischen Schriften des Mittelalters, die aber meist ihrer Anlage nach mehr dem erbaulichen Bedürfnis zu dienen als eine wirk-

---

[1] C. R. S. Harris *Duns Scotus,* 2 Bde. IX u. 380, 401 S. Oxford 1927, Clarendon Press.

[2] Hans Vollmer *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters* Bd. 2 XXIII u. 864 S. Berlin 1925—27, Weidmann; Bd. 3 LV u. 100 S. Ebenda 1927. Vgl. Werminghoff in diesem *Archiv* Bd. 18 S. 565 und Bd. 19 S. 521.

liche Kenntnis der einzelnen Erscheinung zu vermitteln geeignet sind. Ich nenne vor allem die von einem guten Kenner stammenden Auswahlsammlungen Otto Karrers[1] mit kurzen Quellenproben, die die Frühzeit und das gesamte Mittelalter umspannen und auch mit Literaturnachweisen versehen sind; sodann eine Auslese aus den Sermones in Cantica Canticorum Bernhards von Clairvaux[2] und ein der 1309 gestorbenen seligen Angela von Foligno gewidmetes Bändchen.[3]

Den Abschluß dieser mittelalterlichen Reihe sollen schließlich einige Arbeiten bilden, die sich mit den Problemen des Übergangszeitalters beschäftigen. Recht anregend ist eine Studie von E. Walser[4], die sich bemüht, die landläufigen Vorstellungen über Paganismus, Kritizismus und Antikurialismus der Renaissance (eigentlich des Humanismus) auf das richtige Maß zurückzuführen, zweifellos ganz mit Recht, wenn der Verfasser auch gelegentlich eine Linie zu weit geht. In wie völlig mittelalterlichen Bahnen sich beispielsweise noch das Denken des 1348 gestorbenen Geschichtschreibers Giovanni Villani bewegt, mag man aus der fleißigen, nur etwas breit geratenen Arbeit von Ernst Mehl[5] entnehmen. Sehr einleuchtend wird hier gezeigt, daß das Geschichtsbild dieses Florentiner Kaufmanns und Chronisten noch durchaus bestimmt ist von den christlich-transzendenten Mächten des Mittelalters, während eine Erschütterung der bis dahin allgemeingültigen Maßstäbe und Grundanschauungen nur erst an einzelnen Punkten, etwa in den eingehenden Erörterungen über das Verhältnis der göttlichen Allmacht zu den Einwirkungen des Sternenlaufs auf die menschlichen Geschicke im Sinne des astrologischen Glaubens, leise spürbar wird. Vor allem aber muß hier auf die feinsinnige Schilderung der burgundisch-französischen Kultur des 14. und 15. Jahrh. hingewiesen werden, die wir dem Holländer

---

[1] Otto Karrer *Der mystische Strom von Paulus bis Thomas von Aquin.* 452 S. München 1926, Verlag Ars sacra (Josef Müller). — Derselbe *Die große Glut. Die Mystik im Mittelalter.* 532 S. Ebenda 1926.

[2] *Das hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux. Dokumente zur mittelalterlichen Christus- und Brautmystik* von J. Schuck. 133 S. Paderborn 1926, F. Schöningh.

[3] *Gesichte und Tröstungen der seligen Angela von Foligno.* Aus dem Lateinischen neu übertragen von Jan van den Arend. 167 S. Mainz 1924, Matthias Grünewald-Verlag. — Das von Werminghoff in diesem Archiv Bd. 19 S. 517 schon erwähnte Buch von H. Wilms O. P. *Das Beten der Mystikerinnen* ist in zweiter erweiterter Auflage (X u. 234 S. Freiburg 1923, Herder & Co.) erschienen.

[4] Ernst Walser *Studien zur Weltanschauung der Renaissance.* Sonderabdruck aus der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Bd. 19. 37 S. Basel 1920, Benno Schwabe & Co.

[5] Ernst Mehl *Die Weltanschauung des Giovanni Villani* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Bd. 33). 188 S. Leipzig und Berlin 1927, B. G. Teubner.

Huizinga[1] verdanken. In dem Bestreben, nicht so sehr einzelne Tatbestände festzulegen, als vielmehr die allgemeine Signatur dieser Zeit zu erfassen, ihrem Lebensatem nachzuspüren, und in berechtigter Reaktion gegen die herrschende Überschätzung der urkundlichen Überlieferung, in der, wie der Verfasser mit Recht betont, die Unterschiede des Lebenstons und der geistigen Atmosphäre zu wenig hervortreten, stützt sich der Verfasser vor allem auf die reichhaltige Chronistik, daneben auf Dichtung und Literatur der Zeit und gewinnt daraus den Stoff zu einem außerordentlich vielseitigen und farbenreichen Kulturgemälde. Für den Interessenkreis dieser Zeitschrift werden vor allem die der Darstellung der religiösen Strömungen gewidmeten Kapitel in Frage kommen, mit ihrer anschaulichen Schilderung der Religiosität des täglichen Lebens und ihrer Ernüchterung und Vergröberung, sodann die Charakterisierung der einzelnen Frömmigkeitstypen mit sehr feinen Bemerkungen über Devotion und Mystik; aber auch auf einige andere Kapitel, wie etwa das über „Die Umgangsformen der Liebe“ und „Die Stilisierung der Liebe“ sei wegen der Bedeutung, die dem erotischen Element für die Zersetzung der mittelalterlichen Lebensform zukommt, im Vorübergehen noch eben hingewiesen. Trotz einiger Vorbehalte im einzelnen möchte ich dieses reife Werk eines feinen und gebildeten Geistes zu den allerwertvollsten Erscheinungen rechnen, die die historische Literatur des letzten Jahrzehnts hervorgebracht hat.

Einen sehr anderen Boden betreten wir mit dem Buch, das in jeder Hinsicht an die Spitze der Reformationsliteratur zu stellen ist, der neuen Auflage von Karl Holls Lutherbuch.[2] Freilich wird es einer ausführlicheren Würdigung dieses hervorragenden Werkes, durch das die Bedeutung Holls auch weiteren Kreisen zuerst zum Bewußtsein gekommen ist, kaum mehr bedürfen. Allgemein ist ihm nachgerühmt worden, wie sich die unabhängig voneinander entstandenen, hier neu durchgearbeiteten, vielfach ergänzten und vertieften Aufsätze über Luthers Religiosität und Ethik, seine Rechtfertigungslehre, seinen Kirchenbegriff[3] und seine Soziallehren doch zu einem einheitlichen Lutherbild zusammenschließen, als dessen Kernstück man die Darstellung des Lutherischen

---

[1] J. Huizinga *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden.* Deutsch von T. Jolles Mönckeberg. VI u. 522 S. München 1924, Drei-Masken-Verlag.

[2] Karl Holl *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther.* 2. und 3. vermehrte u. verbesserte Auflage. XI u. 590 S. Tübingen 1923, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Eine 4. und 5. Auflage erschien 1928.

[3] Eine Ergänzung dazu bietet der Aufsatz von Erich Förster *Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters.* Sonderabdruck aus der Festgabe für Julius Kaftan. 15 S. Tübingen 1920, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gottesgedankens bezeichnen darf; daß in dieser neuen Auflage zu den älteren noch ein neuer Aufsatz „Luther und die Schwärmer" hinzugekommen ist, der vor allem eine tiefeindringende Charakteristik und Würdigung Thomas Münzers enthält, sei noch besonders hervorgehoben. Der Referent kann nicht die Kompetenz für sich in Anspruch nehmen, über dieses auf ausgebreitetster, Mittelalter und Neuzeit in gleicher Weise umspannender Quellenkenntnis und wahrhaft kongenialer Einfühlung beruhende Werk ein eigenes Urteil abgeben zu wollen; allein die ungewöhnlich tiefgreifende Wirkung, die von ihm ausgegangen ist, spricht für sich selbst. Mit Recht hat man von dem Buche gesagt, daß es „nicht nur eine neue Epoche der Lutherforschung, sondern ein neues Bewußtsein des Protestantismus um seine historische Sendung" bedeute.

Was dann weiter an Lutherliteratur noch aufzuführen ist, tritt daneben an Bedeutung stark in den Schatten. Popularisierende Zwecke verfolgen die reichlich kurz geratene Auswahl der Lutherbriefe von G. Buchwald[1] sowie die Flugschriften der Luthergesellschaft[2], von denen jedoch die dritte, eine Skizze von Boehmer über die Tat des 10. Dezember 1520 (Verbrennung der Bannbulle), eine besondere Hervorhebung verdient. Der Versuch von A. V. Müller[3], die Mystik Taulers als denjenigen Faktor zu erweisen, von dem der entscheidende Anstoß für die reformatorische Entwicklung Luthers ausgegangen sei, ist von O. Scheel nachdrücklich abgelehnt worden.[4] Einen höheren selbständigen Wert, als er derartigen Gelegenheitsreden im allgemeinen zuzukommen pflegt, haben, schon wegen des umfangreichen darin verarbeiteten Materials, die beiden Vorträge von H. von Schubert[5] und J. Ficker[6], von denen der erstere das Verhältnis der religiösen Reformation zu den sozialen Zeitproblemen untersucht und von da aus eine neue Antwort auf die viel erörterte Frage nach Luthers Stellung zum Bauernkrieg gibt, während der zweite sehr anschaulich die akademische Tätigkeit des Reformators schildert. Das besondere Verdienst der gründ-

---

[1] *Dr. Martin Luthers Briefe,* ausgewählt von Georg Buchwald, Bd. I. Leipzig u. Berlin 1925, B. G. Teubner.

[2] Flugschriften der Luthergesellschaft. Heft 3: H. Böhmer *Luther und der 10. Dezember 1520.* Heft 4: H. Jordan *Luther und der Reichstag zu Worms in seinen eigenen Zeugnissen.* 48 u. 63 S. Leipzig 1921, Breitkopf & Härtel.

[3] Alphons Viktor Müller *Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht.* 168 S. Bern 1918, Ferdinand Wyß.

[4] O. Scheel *Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung.* Sonderabdruck aus der Festgabe für Julius Kaftan. 20 S. Tübingen 1920, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[5] H. v. Schubert *Revolution und Reformation im 16. Jahrh.* 53 S. Tübingen 1927, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[6] Johannes Ficker *Luther als Professor.* 50 S. Halle 1928, Max Niemeyer.

lichen Arbeit von P. Kirn über Friedrich den Weisen[1] besteht vor allem darin, daß sie an der Hand reichhaltigen archivalischen Materials und in der Hauptsache zum ersten Mal die Kirchenpolitik des sächsischen Kurfürsten in den dreißig Jahren seiner Regierung vor dem Auftreten Luthers untersucht und sich auf diese Weise eine sichere Grundlage für die Beurteilung der religiösen Persönlichkeit Friedrichs schafft, deren Schilderung ein besonderes Schlußkapitel gewidmet ist. Die Meinung des Verfassers, daß der Kurfürst sich erst in der allerletzten Zeit seines Lebens der neuen Lehre innerlich zugewandt habe, ist freilich nicht unwidersprochen geblieben. Durchweg abgelehnt hat die sachverständige Kritik das Buch von P. Kalkhoff[2], das sich zum Ziele setzt, die Legende von dem angeblichen nationalen Helden Hutten zu zerstören, das aber trotz umfangreicher Gelehrsamkeit nur sehr geringen Ertrag bietet.

Für die weitere Entwicklung der protestantischen Kirche sind dann vor allem zwei größere Werke zu nennen, über die dem Referenten gleichfalls ein eigenes Urteil nicht zusteht, die aber beide einen unbestrittenen Platz innerhalb des Kreises der theologischen Wissenschaft einnehmen. Das erste ist der Schlußband von R. Seebergs großangelegtem Lehrbuch der Dogmengeschichte[3], der die Fortbildung der reformatorischen Lehre sowie die gegenreformatorische Lehre zum Gegenstande hat. Ausgehend von der Confessio Augustana schildert der Verfasser zunächst den Ausbau und Abschluß des protestantischen Lehrbegriffes, sowohl in der lutherischen wie in der reformierten Kirche, und gibt damit die vollständigste bisher vorliegende Behandlung der evangelischen Dogmengeschichte bis ins 17. Jahrh. hinein. Daran schließt sich dann weiter eine sehr eingehende Darstellung der neueren katholischen Dogmenbildung, die von der Zeit der Gegenreformation, insbesondere dem Tridentinischen Konzil an, bis zum Vatikanum, also unmittelbar bis an die Schwelle der Gegenwart geführt ist. Den Abschluß bildet eine sehr geistvolle Gegenüberstellung der verschiedenen christlichen Konfessionen und ihrer Wesensart. Nicht ganz so weit gespannt ist der Rahmen des zweiten Werkes. Wernles Geschichte des schweizerischen Protestan-

---

[1] Paul Kirn *Friedrich der Weise und die Kirche* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Bd. 30). 212 S. Leipzig und Berlin 1926, B. G. Teubner.

[2] Paul Kalkhoff *Huttens Vagantenzeit und Untergang.* VII u. 423 S. Weimar 1925, H. Böhlaus Nachf. Kurz erwähnt sei schließlich noch das Buch von J. Bergdolt *Die freie Reichsstadt Windsheim im Zeitalter der Reformation 1520 bis 1580* (Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte Bd. 5). XIII u. 305 S. Leipzig und Erlangen 1921, A. Deichert (Dr. Werner Scholl).

[3] R. Seeberg *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV 2. 592 S. Erlangen und Leipzig 1920, A. Deichert (Dr. Werner Scholl).

tismus im 18. Jahrh.[1] rückt in den Mittelpunkt die Auseinandersetzung zwischen dem Staatskirchentum des älteren Protestantismus auf der einen, Pietismus und Aufklärung auf der anderen Seite. In stoffreicher, vielfach auf handschriftlichem Material beruhender Darstellung verfolgt der Verfasser die Entwicklung der verschiedenen religiösen Strömungen bis in die einzelnen Kantone hinein, ohne doch darüber die allgemeinen europäischen Zusammenhänge, die von außen her das Schweizer Geistesleben befruchtenden Einflüsse aus dem Auge zu verlieren. So ist das Buch über das engere Thema hinaus ein wertvoller Ausschnitt aus der allgemeinen Geistesgeschichte, insbesondere der Aufklärung und der mit dem Ende des Jahrhunderts einsetzenden, hier besonders von der Persönlichkeit Lavaters ausgehenden Gegenströmungen. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang noch ein Hinweis darauf, daß die bekannte, lange nicht erhältlich gewesene Abhandlung von E. Troeltsch über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt[2] nun in einem handlichen Neudruck vorliegt.

Nur in aller Kürze können dann wieder die Monographien registriert werden. Einigermaßen abliegend ist für die deutsche Forschung der Gegenstand des Buches von Murko über die Wirkungen von Reformation und Gegenreformation bei den Südslawen[3], das aber offenbar von einem guten Kenner herrührt, der vor allem auch mit den nötigen Sprachkenntnissen ausgestattet ist. Zur Geschichte der Täuferbewegung verzeichne ich neben einer gutgeordneten Auswahlsammlung zeitgenössischer Berichte über die Täufer in Münster[4] eine sehr sorgfältige, von Karl Schottenloher, dem gründlichen Kenner des älteren Buchdrucks, herrührende Studie[5] über einen Augsburger Winkeldrucker, in dessen

---

[1] Paul Wernle *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrh.* 3 Bde. XX u. 684 S., 623 S., XV u. 576 S. Tübingen 1923—25, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[2] Ernst Troeltsch *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.* Beiheft 2 der Historischen Zeitschrift. 103 S. Berlin 1924, R. Oldenbourg. — Dem peinlichen Pamphlet von Hugo Ball (*Die Folgen der Reformation.* 158 S. München u. Leipzig 1924, Duncker & Humblot), in dem der Verfasser (vormals Mitarbeiter der berüchtigten Genfer „Freien Zeitung"!) lediglich seine völlige Verständnislosigkeit für den Geist des protestantischen Deutschland erweist, geschähe durch eine Erwähnung im Text zu viel Ehre.

[3] Matthias Murko *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslawen.* VI u. 184 S. Heidelberg 1927, Carl Winter.

[4] *Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen.* Ausgewählt u. übersetzt von Klemens Löffler. 269 S. Jena 1923, Eugen Diederichs.

[5] Karl Schottenloher *Philipp Ulhart. Ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der Schwärmer und Wiedertäufer 1523—29* (Historische Forschungen und Quellen, herausg. von J. Schlecht). 160 S. München u. Freising 1921, F. P. Datterer & Co.

Offizin, wie mit Hilfe typenkundlicher Nachweise gezeigt wird, eine große Anzahl täuferischen Kreisen entstammender Flugschriften gedruckt wurde; sodann die fleißige Arbeit von Lydia Müller[1], die den Ideen der mährischen sog. Huttererschen Brüder gewidmet ist, sie besonders im Hinblick auf ihre Quellen untersucht und sodann den Schicksalen dieser Gemeinden bis in die jüngste Zeit und bis zu ihrer Vertreibung nach Ungarn, Rußland und Amerika liebevoll nachgeht. Die Sakramentslehre Calvins analysiert J. Beckmann[2] und findet ihre spezifische Eigenart in der weitgehenden, bis zur prinzipiellen Identität reichenden Übereinstimmung mit den Anschauungen Augustins. Daran reiht sich als weiterer Beitrag zur Kenntnis des Genfer Reformators die Untersuchung P. Brunners über den Glauben Calvins[3], die nicht lediglich von historischen, sondern zugleich auch von systematischen Absichten bestimmt ist; sie gipfelt in den Sätzen, daß für diesen Glauben einmal ein eschatologischer Zug bezeichnend sei, ein Zug zur Jenseitigkeit und zum jetzt Verborgenen, einst Offenbaren, womit dann weiter zusammenhänge die „Paradoxie des Glaubens", der ein Offenbarwerden ist von nicht erscheinenden Dingen, ein Sehen von etwas, das nicht gesehen wird. Mit den Anfängen des Protestantismus in England beschäftigt sich eine Arbeit von W. Pauck[4], die der „Utopie", d. h. der von Bucer dem König Eduard VI. überreichten, hier eingehend analysierten Reformdenkschrift „De regno Christi" eine ausführliche Schilderung der „Wirklichkeit", d. h. der tatsächlichen Zustände der englischen Staatskirche im Elisabethanischen Zeitalter gegenüberstellt; von besonderem Interesse und von allgemeinerer Bedeutung für die Entstehung des religiösen britischen Imperialismus ist dabei der Nachweis, daß der Gedanke der göttlichen Erwählung des englischen Volkes nicht erst aus der Calvinischen Frömmigkeit der Revolutionszeit stammt, sondern bereits im 16. Jahrh. ausgebildet ist. Gewissermaßen eine Fortsetzung dazu bildet die eindringliche Studie von Helmut Kittel[5], da sie innerhalb einer umfassenden, vor allem auf den Selbstzeugnissen aufgebauten Charakter-

[1] Lydia Müller *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrgang 45, Heft 1, Nr. 142). 128 S. Leipzig 1927, M. Heinsius Nachf. Eger und Sievers.

[2] Joachim Beckmann *Vom Sakrament bei Calvin.* 165 S. Tübingen 1926, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[3] Peter Brunner *Vom Glauben bei Calvin.* 162 S. Tübingen 1925, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[4] W. Pauck *Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausg. von H. Lietzmann, Bd. 10). 208 S. Berlin und Leipzig 1928, W. de Gruyter & Co.

[5] Helmut Kittel *Oliver Cromwell. Seine Religion und seine Sendung* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 9). 262 S. Berlin u. Leipzig 1928, W. de Gruyter & Co.

analyse Cromwells besonders das Bewußtsein göttlicher Sendung und Auserwählung als bestimmendes Element seiner Persönlichkeit herausarbeitet. Endlich drei Arbeiten zur Geschichte der Fortentwicklung des deutschen Protestantismus: G. Schrenk[1] behandelt ausführlich die Theologie des Johannes Coccejus im Rahmen des älteren Protestantismus und verfolgt ihre Einwirkung auf den Pietismus und die Folgezeit; H. Leube[2] will durch eine kritische Untersuchung der Reformschriften des 17. Jahrh. einer gerechteren Würdigung der lutherischen Orthodoxie sowohl wie der allgemeinen kirchlichen Verhältnisse dieser Zeit den Boden bereiten, und ein inhaltreicher, über das engere Thema hinaus bedeutsamer Vortrag von Karl Müller[3] schildert die religiöse Erweckungsbewegung in Württemberg zu Beginn des 19. Jahrh. unter weitgehender Berücksichtigung des gesamtdeutschen Vorgangs und seiner verschiedenen Typen.

Gegenüber diesem vielseitigen und lebendigen Schrifttum sind die Probleme der neueren katholischen Kirchengeschichte in letzter Zeit vielleicht etwas zu sehr in den Hintergrund getreten. Freilich habe ich hier zunächst wieder ein Werk ganz großen Formats zu nennen, L. von Pastors Papstgeschichte, von der mir Neuauflagen des I. und III. Bandes sowie die Bände VII bis IX vorliegen.[4] Man wird bei einer zusammenfassenden Beurteilung, zumal jetzt nach dem Tode Pastors, vor allem die starken positiven Seiten hervorheben: die großartige Konsequenz, mit der hier ein ganzes Leben in den Dienst einer bedeutenden wissenschaftlichen Aufgabe gestellt wurde; die schier unheimliche Arbeitskraft und der ungeheure Fleiß, der auch die älteren Bände durch Heranziehung aller inzwischen erschienenen Literatur, ja selbst durch neue archivalische Studien — der Umfang des I. Bandes ist dabei von 723 auf nunmehr 887 Seiten angewachsen, die Neuauflage des III. Bandes enthält als Beigabe neugefundene Reste einer hochinteressanten Privatkorrespondenz Alexanders VI. — immer wieder zu verbessern bestrebt war; end-

---

[1] Gottlob Schrenk *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausg. von A. Schlatter und W. Luetgert). XI und 367 S. Gütersloh 1923, C. Bertelsmann.

[2] Hans Leube *Die Reformideen in der deutschen Lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie.* 184 S. Leipzig 1924, Dörffling & Franke.

[3] Karl Müller *Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrh.* 53 S. Tübingen 1925, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). — Vgl. auch A. Rapp *Die Bedeutung der Konfession in der Geschichte Württembergs.* 18 S. Tübingen 1926, ebenda.

[4] L. Freiherr von Pastor *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* Bd. I. 5.—7. vielfach umgearbeitete u. vermehrte Aufl. LXII u. 887 S. (1925), Bd. III. 5.—7. Aufl. LXX u. 1166 S. (1924), Bd. VII XL u. 706 S. (1920), Bd. VIII XXXVI u. 676 S. (1920), Bd. IX XLV u. 933 S. (1923). Freiburg, Herder & Co.

lich die Beherrschung und Bewältigung eines erdrückenden Materials, das zum großen Teil aus den Archiven geschöpft und der Forschung zum ersten Male erschlossen ist. So bildet jeder Band immer wieder eine Fundgrube für die Kenntnis der Kirchengeschichte nicht nur, sondern auch der politischen und der Kulturgeschichte. Freilich soll daneben nicht verschwiegen werden, daß die Auffassung des Gegenstandes von starker Einseitigkeit keineswegs frei ist. Die hier zu besprechenden neuen Bände, die mit den Pontifikaten Pius' IV., Pius' V und Gregors XIII. eine in sich geschlossene Epoche umfassen, geben zwar eine äußerst stoffreiche und vielfach Neues enthaltende Schilderung des Zeitalters der Gegenreformation oder, wie Pastor lieber sagen möchte, der katholischen Reformation und Restauration, aber zum Range eines historischen Meisterwerks würde sich die Darstellung doch erst erheben, wenn es ihr gelänge, auch für die Gegenseite, in diesem Falle den Protestantismus und sein historisches Recht, ein stärkeres Verständnis aufzubringen; ist doch selbst von katholischer Seite — ich verweise etwa auf Merkles wertvolle Besprechung der neuen Auflage des III. Bandes in der Deutschen Literaturzeitung (1928, Sp. 1193 ff.) — die einseitige Stellungnahme des Verfassers innerkatholischen Gegensätzen, z. B. der Person Savonarolas gegenüber, beklagt worden. Daß schließlich der kritische Unterbau näherer Nachprüfung nicht an allen Stellen standhält, ist bei einem Werke dieses Umfanges nicht ganz verwunderlich. In mehrfachem Widerspruch gegen Pastor bewegt sich beispielsweise die weiter hier anzuführende Arbeit von K. D. Dietrich[1], die, vorwiegend auf den von der Görresgesellschaft herausgegebenen Akten fußend, zwei Fragenkomplexe aus der ersten Periode des Tridentiner Konzils behandelt, nämlich einmal die Nachwirkung der spätmittelalterlichen Reformideen auf das Konzil und den dadurch hervorgerufenen Kampf der päpstlichen Legaten mit den konziliaren und episkopalistischen Theorien, sodann die Verhandlungen des Konzils über die Quellen der Kirchenlehre. Von einem protestantischen Forscher stammend, hat die fleißige Untersuchung im ganzen doch auch auf katholischer Seite Anerkennung gefunden, und dasselbe gilt in noch höherem Maße von der Arbeit eines anderen protestantischen Theologen, H. C. Wendlandt, die der Tätigkeit der katholischen weiblichen Orden und Kongregationen in Preußen während des 19. Jahrh. gewidmet ist[2]; freilich urteilt ein Sachkenner wie F. Heiler, daß sie etwas zu optimistisch ausgefallen sei.

---

[1] K. D. Dietrich *Studien zur Geschichte des Konzils von Trient.* 220 S. Tübingen 1925, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

[2] Hans Carl Wendlandt *Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818—1918.* 532 S. Paderborn 1924, F. Schöningh.

Wiederum ist es sodann das besondere Interesse für die Mystik, das in einer ganzen Anzahl von Publikationen seinen Niederschlag gefunden hat. Von den beiden Übersetzungen der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, die mir vorliegen, ist allein die von F. Weinhandl[1] bearbeitete ganz vollständig und auch sonst vorzuziehen; die andere, zur Einführung ebenfalls brauchbare, rührt von Otto Karrer her[2], der auch eine den oben schon genannten Bänden entsprechende Auswahlsammlung aus der Mystik der gesamten Neuzeit, mit zahlreichen Literatur- und sonstigen Nachweisen zusammengestellt hat.[3] Aber auch die protestantische Mystik ist nicht zu kurz gekommen. Hier kommt vor allem das schon vor dem Kriege geschriebene, jetzt in einer brauchbaren deutschen Übersetzung vorliegende Buch von R. M. Jones[4] in Betracht, das eine Reihe von „Geistigen Reformatoren", d. h. von Spiritualisten des 16. und 17. Jahrh. — neben Denck, S. Franck, Schwenckfeld, Weigel auch weniger bekannte wie Castellio, Bünderlin u. a. — in einzelnen, lose aneinandergefügten Skizzen behandelt. Sein selbständiger Wert liegt vor allem in den Kapiteln, die der Einwirkung des festländischen auf den englischen Spiritualismus gewidmet sind. Im Mittelpunkt steht dabei diejenige Persönlichkeit, die bei der 300. Wiederkehr ihres Todestages im Jahr 1924 der allgemeinen Aufmerksamkeit wieder besonders nahegerückt worden ist, Jakob Böhme. Sein Hauptwerk „Vom dreifachen Leben des Menschen" hat L. Schreyer zum erstenmal wieder

---

[1] *Ignatius v. Loyola, Die geistlichen Übungen.* Eingeleitet und übertragen von F. Weinhandl (Katholikon. Werke und Urkunden Bd. I). 193 S. München 1921, O. C. Recht.

[2] *Des hl. Ignatius v. Loyola geistliche Übungen.* Eingeleitet und übersetzt von Otto Karrer. 132 S. Paderborn 1921, F. Schöningh. — Vgl. dazu H. Boehmer *Loyola und die deutsche Mystik.* Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 73. Bd. 1. Heft. 43 S. Leipzig 1921, B. G. Teubner. — Ferner das populär gehaltene, stoffreiche Büchlein von F. Wiegand *Die Jesuiten* (Wissenschaft und Bildung Nr. 228). 131 S. Leipzig 1926, Quelle & Meyer.

[3] Otto Karrer *Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit.* 396 S. München 1926, Verl. Ars sacra, Josef Müller. — Ferner *Des hl. Johannes vom Kreuz sämtliche Werke* II. *Dunkle Nacht,* übersetzt von P. Aloysius ab Immaculata Conceptione. XVI u. 186 S. München 1924, Theatiner Verlag.

[4] Rufus M. Jones *Geistige Reformatoren des 16. u. 17. Jahrh.* Autorisierte Übersetzung von E. C. Werthenau. LXIII u. 449 S. Berlin-Biesdorf 1925, Quäker-Verlag. — Die beiden Hefte von Rudolf Windel *Zur christlichen Erbauungsliteratur der vorreformatorischen Zeit* und *Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit* (73 u. 52 S. Halle 1925, Buchhandl. des Waisenhauses), von denen das erstere vorwiegend niederländische Erbauungsbücher behandelt, das andere Bemerkungen über Schwenckfeld, Angelus Silesius, Gottfried Arnold, Tersteegen u. a. enthält, sind etwas reichlich aphoristisch gehalten.

in einer ungekürzten Einzelausgabe herausgegeben.[1] Von der Jubiläumsliteratur nenne ich besonders die gedankenschwere Rede von E. Lohmeyer[2], die in weitgespannter Betrachtung den religiös-philosophischen Typus Böhmes herausarbeitet, während die von W. E. Peuckert verfaßte Biographie[3] bei aller Anschaulichkeit der Erzählung doch nicht gerade tief dringt und in manchen Punkten bereits überholt ist. Dagegen hat Böhmes jüngerer, später zum Katholizismus übergetretener Landsmann Johannes Scheffler nunmehr in Georg Ellinger den berufenen Biographen gefunden.[4] Aus jahrzehntelangen Vorarbeiten herausgewachsen, ebenso ausgezeichnet durch eindringende und feinsinnige Würdigung der Persönlichkeit und ihres Schaffens wie durch umfassendste Schilderung der geistigen und religiösen Umwelt, darf das Buch als das Lebensbild des cherubinischen Wandersmannes schlechthin bezeichnet werden. Endlich sei hier noch ein Hinweis auf Emil Ermatingers wertvolle Studie über Grimmelshausen[5] angefügt, die das Weltbild des Dichters, sein Verhältnis zu den geistigen Mächten der Zeit und vor allem auch seine Stellung zur Mystik, seine Verwandtschaft und Besonderheit dem Kreise der Weigel, Czepko, Scheffler gegenüber, beleuchtet.

Zum Abschluß dieses Berichts sollen einige Bücher zusammengestellt werden, die ein Spiegelbild der vielfach bewegten religiösen Strömungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart darstellen. Ich beginne mit dem anregenden Buch von O. Baumgarten, das auf Grund einer intimen, in unmittelbarer praktischer Fühlung erworbenen Kenntnis die so besonders mannigfachen Richtungen und Erscheinungen des englischen religiösen Lebens eingehend und liebevoll schildert.[6] Die Methode der aus Geschichte und Dichtung gewonnenen Idealtypen im

---

[1] *Aus alten Bücherschränken.* Eine Sammlung vergessenen und gefährdeten deutschen Volksgutes, herausg. von Wilhelm Stapel. *Jacob Böhme, Vom dreifachen Leben des Menschen,* neu herausg. von Lothar Schreyer. 213 S. Hamburg ohne Jahr, Hanseatische Verlagsanstalt. — In der gleichen Sammlung: *Valentin Weigel, Gespräch vom wahren Christentum,* übertragen und herausg. von Alfred Ehrentreich. 213 S. Ebenda 1922.

[2] Ernst Lohmeyer *Jakob Böhme.* 36 S. Breslau 1924, Trewendt & Granier.

[3] Will-Erich Peukert *Das Leben Jakob Böhmes.* 187 S. Jena 1924, Eugen Diederichs.

[4] Georg Ellinger *Angelus Silesius.* 260 S. Breslau 1927, W. G. Korn.

[5] Emil Ermatinger *Weltdeutung in Grimmelshausens Simplicius Simplicissimus.* 123 S. Leipzig u. Berlin 1925, B. G. Teubner.

[6] Otto Baumgarten *Religiöses und kirchliches Leben in England. Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur,* hrsg. von W. Dibelius. 122 S. Leipzig und Berlin 1922, B. G. Teubner.

Sinne Max Webers erweist sich hier wieder als außerordentlich fruchtbar und geeignet zur Veranschaulichung komplizierter Phänomene, aus deren gesonderter Betrachtung schließlich mit behutsamer Hand die gemeinsamen Grundzüge englischer Frömmigkeit abgeleitet werden. Dem gleichen Bedürfnis vertiefterer Kenntnis des Auslandes und seiner Kultur, wie es während und nach dem Kriege bei uns besonders rege geworden ist, verdankt daneben auch die gründliche Darstellung, die A. Korczok der griechisch-katholischen Kirche in Galizien gewidmet hat[1], ihre Entstehung; doch werden hier mehr die äußeren Schicksale sowie Fragen der Verfassung und Verwaltung erörtert und vor allem das Verhältnis der unierten Kirche zum Katholizismus behandelt. Ferner muß an dieser Stelle der großangelegten und tiefbohrenden Biographie S. Kierkegaards von E. Geismar gedacht werden[2], von der mir jedoch bisher nur ein die Jugendentwicklung darstellendes Heft zugegangen ist; gleichzeitig ist die durch A. Dorner und Chr. Schrempf besorgte Übersetzung von Kierkegaards Werken mit dem X. und XI. Band zum Abschluß gekommen, die vor allem die Abhandlungen „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller" und „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen" enthalten.[3] Eine Einführung in die religiöse Gedankenwelt und Gebräuche des Quäkertums, wie wir sie in Deutschland bisher nicht besaßen, gibt das auf Veranlassung der Quäker übersetzte Buch von E. Grubb[4], das besonders auch die praktische Wirksamkeit der „Gesellschaft der Freunde", ihre philanthropische und soziale Wirksamkeit berücksichtigt. Ebenso darf das auf guter Kenntnis aufgebaute Buch von G. Schenkel[5] zur ersten Orientierung über Wesen und Geschichte der Freimaurerei durchaus empfohlen werden; vor allem sei dabei auf die Schilderung der so häufig verkannten kultischen Formen des Bundes verwiesen sowie auf das umfangreiche statistische Material über Verbreitung und Gliederung des Ordens, das die Anhänge beibringen. Ein recht geringwertiges Produkt ist dagegen die Schrift von Edmund

---

[1] Anton Korczok *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien (Veröffentlichung des Osteuropa-Instituts in Breslau).* XI und 162 S. Leipzig und Berlin 1921, B. G. Teubner.

[2] Eduard Geismar *Soeren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller.* T. 1. 121 S. Göttingen 1927, Vandenhoeck & Ruprecht.

[3] Soeren Kierkegaard *Gesammelte Werke.* Bd. 10 u. 11. 182 u. 199 S. Jena 1922, Eugen Diederichs.

[4] Edward Grubb *Das Wesen des Quäkertums.* 236 S. Jena 1923, Eugen Diederichs.

[5] G. Schenkel *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte.* 188 S. Gotha 1926, Leopold Klotz.

Ernst[1], eine flache Apologie, in der sich der Verfasser mit einigen reformierten Kritikern der Anthroposophie und Rudolf Steiners auseinandersetzt; auch der zweite Band, der in einer Gegenüberstellung des „Augustinismus“ und „Goetheanismus“ vor allem die Frage des „wiederholten Erdenlebens“ behandelt, verdient höchstens als charakteristische Probe der „anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft“ Beachtung. Wer sich endlich für die psychoanalytische Betrachtungsweise religiöser Phänomene interessiert, sei auf das Buch von O. Pfister über Zinzendorf[2] verwiesen. Man hat von der Arbeit den Eindruck, daß hier ein für die Anwendung der Freudschen Methode nicht ungeeigneter Gegenstand herausgegriffen ist, wird aber doch immer wieder von den in dieser Schule nun einmal üblichen Übertreibungen und Einseitigkeiten zurückgeschreckt.

Endlich als das Wichtigste die beiden großen Konfessionen der christlichen Kirche. Für den Protestantismus liegen mir allerdings lediglich zwei Arbeiten vor, die den äußeren Aufbau dieser Religionsgemeinschaft zum Thema nehmen: I. V. Bredt schildert in dem ersten Bande seines Evangelischen Kirchenrechts[3] den Stand der kirchlichen Verfassung im Momente der Umwälzung von 1918, mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Selbstverwaltung als des für die Zukunft wichtigsten Elements; zur Einführung in die neuen Rechtsverhältnisse mag daneben der Kommentar dienen, den Ed. Freiherr v. d. Goltz der seit dem Jahre 1924 für die Kirche der altpreußischen Union gültigen Verfassungsurkunde gewidmet hat.[4] Dem gegenüber gibt die mir zur Verfügung stehende Literatur von dem inneren Leben der katholischen Kirche ein sehr viel reichhaltigeres Bild. Vor allem eröffnet das nicht durchweg sympathische, aber außerordentlich stoffreiche, ein schwer erreichbares Material bequem zusammenfassende Buch von H. Hermelink[5] hier außerordentlich interessante Einblicke. Der „monastische

---

[1] Edmund Ernst *Reformation oder Anthroposophie.* 2 Bde. 126 u. 146 S. Bern 1924 u. 1928, Paul Haupt.

[2] Oskar Pfister *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Schriften zur angewandten Seelenkunde,* hrsg. von S. Freud. Heft 8. 2. verbesserte Aufl. Leipzig u. Wien 1925, Franz Deuticke.

[3] Johannes Viktor Bredt *Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen.* Bd. 1. 623 S. Berlin 1921, G. Stilke. — Bei dieser Gelegenheit sei auch erwähnt E. Sehling *Kirchenrecht* Bd I. *Einleitung. Quellen. Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche* (2. Aufl.) und Bd. II *Das evangelische Kirchenrecht.* Sammlung Göschen. 119 u. 87 S. Berlin u. Leipzig 1922 u. 1927, Walter de Gruyter & Co.

[4] Ed. Freiherr v. d. Goltz *Die Verfassungsurkunde der evangelischen Kirche der altpreußischen Union.* 132 S. Halle 1925, C. E. Müller (Paul Seiler).

[5] Heinrich Hermelink *Katholizismus und Protestantismus in der Gegen-*

Frühling“, d. h. die Zunahme und Ausbreitung des Ordenswesens, die katholische Jugendbewegung, die eucharistische und liturgische Bewegung, die kulturelle Betätigung des modernen Katholizismus und seine veränderte äußere Lage in Deutschland und den übrigen Ländern werden mit einer Fülle von anschaulichem Detail dargestellt und zum Schluß die Frage aufgeworfen, welche Haltung der Protestantismus dieser ganzen Entwicklung gegenüber einzunehmen habe; sehr bezeichnend für die Stimmung im protestantischen Lager ist dabei die Wandlung in der Einstellung des Verfassers, die sich in der neuen Auflage der ursprünglichen gegenüber geltend macht und die in dem Wort von „dem bedrückenden Gefühl eines umfassenden Angriffs“, das in den protestantischen Kreisen Deutschlands allgemein verbreitet sei, zu lebhaftem Ausdruck gelangt. Daneben ist dann die von dem Franziskaner E. Schlund herausgegebene Schriftenreihe „Zur religiösen Lage der Gegenwart“ außerordentlich geeignet, viele der von Hermelink erörterten Fragen gleichsam von innen her noch heller zu beleuchten, zumal auch die Abschattierungen und Stimmungsunterschiede innerhalb des modernen Katholizismus hier zuweilen spürbar werden. So kann man aus dem Bericht, den der Präfekt der Kongregation De propaganda fide, Kardinal van Rossum, über eine Inspektions- und Missionsreise in die nordischen Länder abgegeben hat[1] und der in Skandinavien sehr erhebliches Aufsehen erregt hat, die ganze Schärfe der propagandistischen Richtung kennenlernen, während der Jesuit Pribilla[2] in einer sehr besonnenen Würdigung der kulturellen Situation als das in der Stunde der Gegenwart zu erstrebende Ziel eine neue Geisteshaltung bezeichnet, die „unter Verzicht auf augenblickliche Triumphe den Hauptwert auf grundsätzliche Auseinandersetzung der entgegenstehenden Anschauungen legt“. Religionspsychologisch außerordentlich interessant ist die Darstellung der älteren und modernen Exerzitienbewegung, die E. Schlund selber beigesteuert hat[3] und die besonders an die Exercitia spiritualia des hl. Ignatius anknüpft, während gewisse Gegensätze gerade der Exerzitienauffassung, wie sie offenbar zwischen Jesuiten und Franziskanern bestehen, in der Studie von Erich Rohr über Franziskus und Ignatius[4]

---

wart, vornehmlich in Deutschland (*Bücherei der christlichen Welt* Bd. 2). 2. erweiterte Aufl. 144 S. Gotha u. Stuttgart 1924, Friedrich Andreas Perthes.

[1] *Zur religiösen Lage der Gegenwart.* Schriftenreihe hrsg. von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. Heft 4, Wilhelm Kardinal van Rossum *Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern.* 52 S. München 1924, Franz A. Pfeiffer & Co.

[2] Ebenda H. 6, Max Pribilla *Kulturwende und Katholizismus.* 117 S. (1925).

[3] Ebenda Heft 13, Erhard Schlund *Exerzitien und Exerzitienbewegung.* 117 S. (1926).

[4] Heft 14, Erich Rohr *Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie.* 64 S. (1926). — Weiter liegen mir noch vor: Heft 5, E. Schlund *Religiöse*

vorsichtig angedeutet sind. Der Gesamteindruck aber ist zweifellos der eines außerordentlich kräftigen und fruchtbaren inneren Lebens, das sich in einer Fülle von verschiedenen Erscheinungsformen äußert. Es ist hier nicht der Ort, zu allen diesen Bewegungen innerhalb des modernen Katholizismus wertend Stellung zu nehmen, und eine solche Wertung wird ohnehin immer stark von der weltanschaulichen Einstellung des Einzelnen bedingt sein. Darüber aber kann kein Zweifel bestehen, daß es sich dabei um religiöse Phänomene von großer Kraft und Bedeutung handelt, und in mehr als einer Hinsicht werden sie die gespannteste Aufmerksamkeit der religionshistorischen Forschung verdienen.

Bilanz der Gegenwart. 36 S. (1924). — Heft 8, Hans Rost *Katholische Tendenzen im heutigen Protestantismus.* 88 S. (1925). — Heft 9, Karl Borromäus Heinrich *Das Gesicht des deutschen Katholizismus, gesehen von einem Laien.* 76 S. (1925). [Über die Werke von Heiler, Adam und Heim vgl. oben Bd. 24, 371 f.]

III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

NACHLEBEN DIONYSISCHER MYSTERIENRITEN?

1.

ZUR FRAGE DER TRAUBENKOMMUNION,

die ich in meinen orphisch-dionysischen Mysteriengedanken in der christlichen Antike S. 206 ff. angeschnitten habe[1], scheint mir der folgende Bericht einen beachtenswerten Beitrag zu bilden (K. Grass, Die russ. Sekten I, Leipzig 1907 S. 413)[2]: „In jenen Zeiten traten in den Kreisen von Kinešma und Rešma und an der Ple'sa *Raskolniki* („Altgläubige") auf, genannt *Podrešétniki*, so genannt nach ihrem Lehrer[3], als welchen sie einen gewissen Landmann mit Namen *Podrešétnikow* hatten, welcher dem Häresiarchen *Kapiton* folgte . . . Ihre Kommunion war zauberisch, nicht Brot, sondern Früchte, die Rosinen[4] genannt werden, durch Hexerei[5] getränkt, nach folgendem Ritus: sie wählen unter sich ein Mädchen aus und, nachdem sie sie in den Raum unter der Diele der Hütte geführt, kleiden sie sie in ein buntes Kleid[6]; diese kommt nach einer Stunde aus dem Raum unter der Diele hervor[7] und trägt auf ihrem Haupt ein Sieb (*rešeto'*)[8], das mit einem reinen

---

[1] Kritische Bemerkungen dazu von katholischer Seite P. Molberg O. S. B. im *Jahrb. f. Liturgiewiss.* V (1925) 235 f.

[2] Nach Dimitri Kostowski *Nachforschungen* etc. S. 471 f.

[3] Diese Art der volksetymologischen Ableitung von Sektennamen u. dgl. ist jedem Leser der antiken Häresiologen wohl bekannt. Die Ebioniten, die Partei der *'ebhionîm*, der „Armen", müssen nach einem gewissen „*'Ebhion*" heißen, die Sadduzäer (*ṣadduqîm* = *γραμματεῖς*, Lehnwort aus babyl. *amel sandaq* > *saddaq* „Mann der Keilschrift" = „Keilschriftschreiber") werden von Ṣadōq, dem Priester abgeleitet usw. Grass hebt selbst hervor, daß die Leute *Podrešétnikowzŭ* heißen müßten, wenn der Name von *Podreschetnikow* käme. Er möchte das Wort *podrešetni* von *rešeto* „von unten", *pod* „heraufgebracht" ableiten (das wäre ein Begriff wie „Anagogiker" o. dgl.).

[4] Es handelt sich ganz einfach um in der Sonne getrocknete Trauben, wie die handelsüblichen „Malagatrauben" oder „Korinthen". Sie werden in Polen und Rußland — auch bei den Juden — gern zur häuslichen Bereitung eines „Rosinenweines" verwendet.

[5] Es scheint nicht, daß dieser Beschuldigung des orthodoxen Häresiologen irgendeine Tatsache — ein besonderer Weiheritus o. dgl. — zugrunde liegt. Wenn er etwas wüßte, würde er es wohl sagen.

[6] Dazu vgl. „Weltenmantel u. Himmelszelt" S. 117 ff. über den bunten *πέπλος* der Korē und seine Bedeutung bei der *καταγωγή*.

[7] *ἀναγώγια Κόρης*!

[8] Vgl. ebenda S. 285 4 über das „Sieb Mariae" und das „Sieb der Elisabeth" S. 210 4 über das *λίκνον* der Mysterien.

Tuch bedeckt ist[1], in dem Sieb aber die Früchte (Rosinen), aber in der Hütte sind eine Menge versammelter Männer und Weiber ... Und darauf gilt ihnen diese gotteslästerliche Gabe anstatt der Kommunion der hl. Sakramente. Nachdem sie von jenen Früchten genossen[2], wünschen sich manche den Tod, angeblicherweise für Christus, entweder sich zu verbrennen[3] oder zu erhängen[4] oder im Wasser zu ertränken[5], als wenn sie den Verstand verloren hätten, und viele haben sich selbst auf diese Weise umgebracht."

Man kann sich kaum dem Eindruck entziehen, daß im „*Raskol*" — dem Wesen dieser archaisierenden Bewegung entsprechend — uralte Riten im geheimen weitergeübt werden, die die offizielle Kirche unterdrückt hatte. Wie weit freilich von einem Nachleben der antiken aus griechischer Überlieferung bekannten Mysterien gesprochen werden kann, wie weit noch tiefer liegende Schichten des gemeinsamen religionsgeschichtlichen Untergrunds hier zutage liegen, wer mag das entscheiden?

2.

Der angeführte Fall ist jedenfalls nicht vereinzelt. A. a. O. S. 316 2 ist die Frage des Gebrauchs von

TIERSTIMMEN IN DEN MYSTERIEN

neuerdings zur Erwägung gestellt. Bekanntlich heißt es in den ps.-augustinischen Quaest. vet. et nov. Test. 114 (Migne PL 35, 2343) über die Mithrasmysten: „die einen schlagen mit den Flügeln wie die Vögel und ahmen die Stimmen des Raben nach, die andern brüllen wie Löwen; da sieht man, wie die, so sich weise nennen, schimpflich zum Narren gehalten werden" (ähnlich Hieronymus, epist. ad Laetam 107; Cumont TMCM II 535 8). Auch in den Dionysosmysterien sind die mystischen Tierstimmen der Mysten belegt (Orph.-dionys. Myst. S. 323 4). Dazu lese man in dem angeführten Werk von K. Grass S. 393 über die sogenannten „Chlysten": über das Nachahmen von Tierstimmen berichtet der Priester I. E. Sokolow von der *Staniza Chanskaya*, „der Leiter Aleksei

---

[1] Genau wie das λίκνον, die *mystica vannus Jacchi* auf den bekannten Reliefbildern (Jane E. Harrison *Proleg.* 528—535).

[2] Über die Benediktion und Austeilung der Trauben im katholischen Westen *Orph.-dion. Myst.* S. 209 3—5; ebenda 210 1—3 über die Feier in der byzantinischen Kirche.

[3] Über die Bedeutung der Feuertaufe (Selbstverbrennung) bei den russischen Sekten vgl. Anatole Leroy-Beaulieu *L'Empire des Tsars et les Russes* (Paris 1889) III 36 ².

[4] Vgl. über die erhängte Erigone und die αἰώρα, die Reinigung durch den beim Schaukeln erregten Luftzug *Orph.-dionys. Myst.* 278 f. und ebd. die Ertränkung des „Ikarios" im Brunnen in der Winzerlegende der „Erigone".

[5] Die Reinigung im Wasserbad des „in der Taufe Begrabenen", *Orph.-dionys. Mysterienged.* 311 5, wo auch auf die von Griffith und Wilcken belegte Vorstellung der Apotheose Ertrunkener verwiesen ist. Zur Aneinanderreihung der drei Taufen in der Pistis Sophia und bei Johannes d. T. mit Feuer, Wind und Wasser, ebenda 140 ff.

Limukow klagte darüber, daß in der Staniza Chanskaja der heilige Geist niemals auf die Gläubigen herabgekommen sei. Auf dem *Pšichski Chitor* sei der hl. Geist einmal auf die Anwesenden bei ihm auf der Unterhaltung in Gestalt einer Taube herabgekommen; auch in Rußland geschehe häufig eine solche Herabkunft des hl. Geistes auf jeder Versammlung, und darauf beginne ein jeder der Anwesenden zu schreien, den Ruf verschiedener Tiere nachahmend".[1]

Ein ganzes Mysterium eines kultischen Tiermaskenreigens scheint auf den zweiundzwanzig Tiermedaillons eines Mosaiks der Römerzeit im Bakcheion des nordafrikanischen Hadrumetum aufgeführt worden zu sein[2], wie denn überhaupt ziemlich deutliche Spuren der Verbreitung der Dionysosmysterien von Griechenland über Italien nach Nordafrika zu erkennen sind (ebenda S. 327).

Man fragt sich, ob nicht etwa hier die Wurzeln der eigentümlichen, neuerlich wieder in einem glänzend geschriebenen und ausgezeichnet illustrierten Buch des französischen Kolonialbeamten und Orientalisten René Brunel[3] eingehend geschilderten Initiationsriten der *Aissâoûa* zu suchen sind.

Zum Verständnis der bakchischen Tiermaskenriten, insbesondere der dionysischen Raubtiermasken, des Lykanthropismus und der Omophagie[4] sind jetzt jedenfalls die Abschnitte über die „*figurations animales*" (p. 168 ff.) und den Ritus der „*frissa*"[5] (p. 174) bei Brunel unentbehrlich, zumal die dort angeführten älteren und ganz ungenügenden Studien von J. Herber, Narbeshuber, Delphin und Doutté in Deutschland kaum vorhanden sein dürften. Bei den Aissâoûa gibt es siebenerlei Tiermasken: „Kamele" (*ǰml* pl. *ǰmâl,* femin. *noûîga* pl. *noûîgât*), „Schakale" (*dhîb* pl. *dhîâb*)[6], „Katzen"[7] (*qathth* pl. *qthoûth,* fem. *qththa* pl. *qththât*)[8], „Eber"

[1] Mat. z. Gesch. d. Raskol u. Sektentums, Nachr. über die Raskolniken u. Sektierer der *Staniza Chanskaya* im Kubangebiet, *Stawrop. Ep.-Nachr.* (1890) 298.

[2] *Orph.-dion. Myst.* 323; ebenda 302, christl. Gegenstück im Katechumeneion von Aquileia.

[3] *Essai sur la confrèrie religieuse des Aissâoûa au Maroc,* Paris (Geuthner) 1926, X Taf. u. 226 S. gr. 8°.

[4] *Orph.-dion. Myst.* S. 281 ff.

[5] Von arab. *farasa* „zerreißen, zerbrechen". Der Ausdruck *frissa* ist ganz genau identisch mit nhbr. *perusah, parus* = κλάσις bzw. κλάσμα (ἄρτου) für die rituelle *fractio* (*panis*) beim Brotsegen (*qidduš*) Belege bei Levy *Nhbr. Wb.* s. v. und bei mir *ZNTW* (1925) 181.

[6] Vgl. *Orph.-dion. Myst.* 110 1 die antiken Zeugnisse, nach denen βασσάρα ein libysches Wort wäre. Im Koptischen, ebenso in den Afar- und Sahosprachen, bedeutet *baschar* den „Schakal". Der Schakal spielt in Fabel und Folklore der Berber genau dieselbe Rolle wie Reineke Fuchs bei den Europäern (Brunel p. 108 2 nach Basset).

[7] Das Wort — doch offenbar ein arabisiertes Berberwort — fehlt in Walde's *Etym. Wb.,* ebenso bei Schrader-Nehring 565, wo die zu *cattus* gehörige Gruppe als indogermanisch, u. zw. am ehesten keltisch-germanisch erklärt wird (was sachlich sehr unwahrscheinlich ist, da die europäische Wildkatze ganz unzähmbar ist und die Hauskatze sicher von einer nordafrikanischen (ägyptischen, vielleicht aber auch libyschen) Falbkatzenart abzuleiten ist.

[8] *klb.m* kommt bekanntlich als Priestertitel gewisser Hierodulen schon in

(*ḥalloûf* pl. *ḥllâlf,* fem. *ḥalloûfâ* pl. *halloûfât*), „Hunde“ (*klb* pl. *klâb*)[1], „Panther“ (*nmr* pl. *nmoûra*) und „Löwen“ (*sbâ'* pl. *sboûa',* fem. *lbîya, lbhîat*). Jeder Neophyt bekommt sogleich beim Eintritt in die Kongregation einen Tiernamen und muß bei der wöchentlichen Feier der „Sippe“ (*thâifa*) das Gehaben des betreffenden Tieres nachahmen — was mit großem Geschick und erstaunlicher Einfühlung geschieht. Der Scheich jeder *thâifa* bezeichnet den Eltern eines zur Aufnahme angemeldeten Kindes den Tiernamen, „der am besten seinen natürlichen Anlagen entspricht“.[2] Jede Tiergruppe hat einen eigenen Scheich oder Kaid, die Neophyten gelten als seine Söhne, er ist also ihr geistiger „Vater“.[3] Die Tiergruppe, zu der sich einer bekennt, wird den Außenstehenden gegenüber geheim gehalten. Ein Wechsel von einer Gruppe zur andern — ähnlich dem Aufsteigen von einem Mystengrad zum andern in den Mithrasmysterien — findet niemals statt.[4] Auf dem Rückweg von der großen jährlichen Pilgerfahrt (*moussem*) färben sich alle diese Tiermasken Hände und Füße mit Henna rot. Während des *moussem* darf kein Haarschnitt geübt, ja kein einziges Haar ausgerissen werden, umständliche Reinigungen sind vorgeschrieben (u. a. Schwitzbäder). Der Coitus ist in dieser Zeit streng verboten, körperlich Unreine (*menstruae* u. dgl.) bleiben ausgeschlossen. Besondere Gewänder sind für jede Gruppe vorgeschrieben, aber nur die „Schakale“ tragen eine mit Ochsenhörnern[5], Schaf- und Schakalschwänzen, Schakal- oder Fuchsklauen (p. 193) geschmückte Kopfbedeckung[6] — Abb. pl. VIII oben, X unten — die „Panther“ in der Gegend von Kairuan noch Stückchen von Pantherfellen, offenbar der letzte Rest der wirklichen Tiermaskerade.[7]

In Tunis werden Matten zur Andeutung der Löwenfelle von den *sbouâ'* getragen. Brunel vermutet p. 175 mit Recht, daß die Ausrottung der Löwen in den nordafrikanischen Gebirgsländern und die dadurch entstandene Seltenheit der Löwenfelle die alten echten Masken zum Verschwinden gebracht hat. Die „Schakale“, „Katzen“, „Hunde“, „Panther“,

---

den phönikischen Inschriften vor. Spuren dieser heiligen „Hunde“ auch im A. T. Über Kynanthropie und Lykanthropie vgl. *Orph.-dion. Myst.* S. 280 ff.

[1] Siehe Anm. 8 der vor. Seite.

[2] Dazu *Orph.-dion. Myst.* 80 2 über das φυσιογνωμονεῖν κατὰ τὰ θηρία bei der Aufnahme in den Pythagoreerorden. Vgl. S. 303 christliche Analogien.

[3] Vgl. die *patres* in den Mithrasmysterien.

[4] Hieraus scheint sich zu ergeben, daß die mit der Seelenwanderungslehre zusammenhängenden Aufstiegs- uud Erlösungsriten dem spekulativen Überbau der Mysterienriten und nicht dem „ethnischen Untergrund“ zuzurechnen sind.

[5] Vgl. den Mystengrad der βόες a. o. Anm. 1 a. O. S. 169 2.

[6] Neuerdings werden *dhiâb* beobachtet, die auf ihren Kopfbedeckungen ganze Zuckerhüte, Zierrate aus Kaurimuscheln, Photographien, Ansichtskarten und Kunstblumen tragen, was unmittelbar an den Kopfputz der Salzburger „schönen Perchten“ erinnert, die eine ganze Ausstellung von Taschenuhren und anderen Schmucksachen zur Schau tragen.

[7] Die „Katzen“ (p. 202) sollen früher über den Schultern Katzenfelle — mit Hasenpfötchen geschmückt — und eine Schilfkappe mit Katzenpfoten getragen haben. Vgl. *Orph.-dion. Myst.* 283 6 die Wildkatzentracht der Tiroler „Fanggen“.

„Löwen“ werden *frrassâ* genannt, weil sie — zum Unterschied von den „Ebern“ und „Kamelen“ — die *frissa* (o. S. 2 2), die Omophagie üben, d. h. das ihnen vorgeworfene Kleinvieh zerreißen und roh verschlingen, in den Städten während der fünf Tage vor dem *moussêm,* bei den Stämmen draußen einen ganzen Monat lang. In Miknâs z. B. verzehrt jede „Horde“ (*thâifa*) im Durchschnitt 30—40 Stück Vieh als *'frissa'*. Jede der städtischen Familien stiftet ein Opfertier, der Maḫzen Mulai Hasan gab den *Aissâoûâ* gelegentlich einen schwarzen Ochsen preis. Auf dem Land werden die Tiere von der Festprozession im Heischeritus erbettelt, unwillige Geber verflucht — worauf ihnen zur Strafe regelmäßig von Raubtieren, Schakalen o. dgl. ein Stück von der Herde geraubt wird. Da angeblich ebenso regelmäßig den gutwilligen Gebern das Tier „wunderbarerweise“ ersetzt wird, ist es klar, daß die Raubtiere, die die Geizigen bestrafen, die „Schakale“, „Panther“, „Hunde“ der Aissâoûis sind, so daß durch diese geistreiche Übung in Wirklichkeit die Geizigen die Ausgaben der Freigebigen bezahlen — umgekehrt wie bei der staatlichen und gemeindlichen Steuereinhebung bei den Kulturvölkern.

Bei der Prozession ziehen die „Löwinnen“ voran, beladen mit den Fleischvierteln der zerrissenen Tiere (durchaus wie die Mänaden und der Dionysos Omestios auf gewissen griechischen Vasenbildern; pl. XXXVII meines englischen „Orpheus“), die armen Opfer in den Händen schwingend. Infolge des Qoranverbotes, Tiere *ḥrâm* — ohne rituelle Schlachtung — zu genießen, muß der *moqaddem* (Gruppenvorsteher) dem Tier einen Schächtschnitt geben, wobei er auf einem Hausdach oder sonst erhöhten Ort steht, damit ihm die durch den ekstatischen Tanz und die Epiklese (*dhikr*) rasend erregten *frrassâ* nicht vorzeitig das Tier entreißen. Zerrissen werden unterschiedslos Ochsen (selten), Böcke, Widder, Schafe, Ziegen, nie Geflügel. Die grausigen Schilderungen des Vorgangs durch den Augenzeugen gebe ich als *documents humains* unverändert in der Ursprache des Beobachters (p. 177): « après avoir égorgé (le mouton) orienté vers la *'qibla'*, il le prend dans ses bras, et, tandis qu'il se débat dans une agonie violente, le jette dans la cour, de façon que le sang s'écoule d'un seul jet sur les *'Aîssâoûa* en extase. C'est alors la ruée, on ne voit plus rien qu'une masse mouvante où émergent des têtes et des pieds. Des cris rauques se font entendre et puis, brusquement, un des pratiquants se retire et montre triomphalement sa main ruisselante de sang. La bête a été éventrée. Une odeur fade et nauséabonde se dégage, les intestins sont déchirés et trainés sur le sol. Spectacle écœurant! on croirait voir de véritables fauves se jetant sur leur proie». (p. 179) «Très souvent, au cours de ces séances, les *'sboûa''* et les *'lbîât'* se disputent leur victime. Le mouton étripé est enlevé par les 'lionnes', qui se jettent à terre et les coudes et les genoux repliés, la tête enfouie dans le ventre de la *'frissa'*, elles poussent des bêlements caractéristiques et se mettent en demeure de la disputer à la voracité des 'lions'. Ceux-ci, divisés en deux camps, font mine de se livrer un combat sans merci; ils sautent, en exécutant des bonds fantastiques, toujours en imitant de

leurs mains les mouvements des fauves. Le combat peut parfois durer plus d'une demi heure; l'assistance, très amusée par ce spectacle, suit attentivement les péripéties du combat. Drôle de représentation animalesque! Il est rare que les 'lionnes' aient le dessous; défendant leur proie jusqu'au bout, la lutte se termine toujours à leur avantage. Elles gardent alors les restes du mouton qu'elles partagent entre elles. Les '*dhîâb*' sont de la fête et interviennent lorsque la lutte est terminée, dans l'espoir de s'emparer de la '*frissa*'. La bête, souventes fois, surtout à Miknâs, reste intacte; seuls les intestins ont été enlevés. Dans ce cas, la chair en est distribuée à tous ceux qui la demandent; les malades, ceux que la malchance poursuit, ceux qui veulent s'enrichir dans les affaires, les femmes qui désirent retenir leurs époux au foyer ou avoir des enfants, tous réclament de cette chair, qui passe pour être chargée de '*baraka*' (Segenskraft). Des '*fâtihât*' sont prononcées et les lionnes, après avoir reçu les offrandes d'usage, remettent à leurs clients ou clientes la part de viande qui leur est destinée. Si la peau est intacte, elle est tannée et conservée en guise de '*haïdoûra*'. Souvent elle est donnée en cadeau aux *moqaddemin* qui l'utilisent comme tapis de prière. Les '*lbîât*' répugnent à vendre la peau de la victime rituelle, elles ne peuvent que l'offrir en '*çadâqa*' (Almosen) à ceux qui la veulent. Si les ongles et les dents des '*frrâsa*' l'ont mise en pièces, elle est dechirée en une multitude de petits morceaux que se disputent les femmes du quartier. La laine en est enlevée et très souvent renfermée dans des coussins. A la campagne, les '*fqîrât*' utilisent la peau pour confectionner des '*mzoûâd*' qui leur servent d'oreillers. La dépouille est regardée comme sacrée au même titre que la chair. On retrouve là le respect superstitieux des musulmans et des anciens Égyptiens pour la dépouille sanctifiée par le sacrifice.

Parfois les '*frâssas*' sont entièrement dévorées par les '*sboûa*ʿ'. Les *lbiât* alors par orgueil se parent de leurs peaux qu'elles portent en bandoulière ou qu'elles jettent négligemment sur les épaules» — also genau wie die Mänaden, die νεβρίδες tragen. (p. 182f.) «Chez les *Shâïm* et les *Mokhtâr* on le mange (l'animal) encore vivant, malgré l'interdiction coranique.» . . . «Le verbe '*farasa*', duquel dérive le vocable '*frissa*', éveille l'idée de déchirer avec les mains, de dévorer en parlant de bête feroce. Les ʿ*Aissâoûa* font usage, au surplus, de deux autres verbes '*chrragua*' et '*frra*ʿ' qui complètent heureusement le sens de celui de '*farasa*'. Le premier exprime l'idée de déchirer, de lacérer, le second d'éventrer, d'ouvrir. Ainsi la nature du rite des ʾ*Aîssâoûa* est suffisamment précisée par le nom qu'il porte. Il consiste à dépecer, à déchirer une bête de l'espèce ovine, à la façon des fauves, lions, panthères, chacals, etc. Dans la pratique, les *séides* d'Ibn ʾAîsa se bornent à ouvrir le ventre de la '*frissa*' et à lui vider l'abdomen par l'application des doigts sur la peau. Parfois les *sboûa*ʾ restent impuissants à déchirer la '*frissa*'; alors le *moqaddem* intervient et le frappe de sa propre main. Quand la '*frissa*' est ainsi déchirée, les '*lbiât*' s'en emparent et la gardent pour elles. Le

plus souvent la *'frissa'* est partagée en deux, rarement elle est disséquée en menus morceaux. À Fèz, le rite semble s'être conservé dans sa forme primitive. Dès que la bête est jetée, les *'frrâsa'* la déchirent, l'éventrent et chacun enlève un morceau de chair ou d'os qu'il dévore. Souvent les assistants demandent un lambeau de cette chair sacrée; les *'frrâsa'* accèdent sur-le-champ à leur désir.

La faculté de dépecer, de déchirer les victimes du *Mouloud* provoquent les explications les plus diverses. Au dire des *'frrâsa'*, cette faculté serait due à la *Baraka* du *Chikh.* Mais, très sceptiques, les rationalistes se refusent d'y croire et découvrent dans leur exercice des ruses grossières. Pour les uns, les *sboûa'* laissent pousser leurs ongles quelques temps avant le *Moussem,* afin de mieux déchirer le ventre de la bête. Pour les autres, ils adaptent à l'extrémité de leurs doigts de petites lamelles tranchantes, imperceptibles. L'opinion la plus répandue est que les *'frrâsa'* ne frappent jamais à n'importe quel endroit de la bête. Ils visent toujours la partie comprise entre les deux cuisses, partie où la peau est plus fine et plus tendre que partout ailleurs. S'ils se bornaient alors à frapper de l'extrémité de leurs doigts, peut-être n'arriveraient-ils que difficilement à mettre la *'frîssa'* en pièces. Dans le but d'éviter cet écueil, ils enfoncent violemment le pouce à l'endroit déterminé, puis déchirent la peau de leurs ongles et élargissent le trou pratiqué en utilisant les autres doigts.

Evidemment, les *Aîssâoûa* supportent mal qu'on doute de leur pouvoir surnaturel. Ils se défendent avec énergie et prétendent même que ce pouvoir s'exerce à distance. En effet, la puissance s'irradiant de leurs doigts serait telle qu'il suffit de faire le simulacre d'éventrer l'animal pour le disséquer instantanément sans le toucher. Ainsi on affirme qu'Aboû Ar-râoûaîn avait coutume de fendre d'un geste les pierres qu'il trouvait sur son chemin; on raconte également qu'une fois un membre de la *Thaïfa* des *Ibâbra* sectionna un mouton en deux, simplement en faisant le geste de le couper, à l'aide de l'index et du majeur. Nul n'ignore non plus à Miknâs la légende du Shâ'mi qui, au Dâr Makhzen, en présence de Moûlâî Hasan, frappa le ventre d'un bœuf du pouce de son pied droit et lui en sortit les viscères.»

Von den „Panthern" wird behauptet, sie zerrissen Kinder, ja ihre eigenen Kinder. Brunel (p. 200 s.) hält das für volkstümliche Sage. Es erinnert jedenfalls an die kinderzerreißenden Mänaden der griechischen Sage. Merkwürdigerweise beschuldigt die „Weisheit Salomo" XII 3 ff. die Kananäer der Vorzeit, solchen rituellen Kinderfraß geübt zu haben (*τελετὰς ἀνοσίους τέκνων τε φονέας ἀνελεήμονας καὶ σπλαγχνοφάγων ἀνθρωπίνων σαρκῶν, θοῖνας καὶ αἵματος ἐκ μέσου μύσται θιάσου*), eine Ritualmordbeschuldigung (*θυέστεια δεῖπνα*), die später gegen die Christen gebraucht und seit dem Mittelalter auf die Juden zurückgeschleudert worden ist.

Im übrigen habe ich, seit ich die oben angeführten Stellen gelesen habe, die Überzeugung gewonnen, daß das levitische Verbot *ṭ'rēpha* =

θηριάλωτον, „Zerrissenes“ zu essen, sich durchaus nicht auf wirklich von wilden Tieren zerrissenes Vieh bezieht. Wie oft kann es auch vorgekommen sein, daß man den Raubtieren die Beute abzujagen vermochte, und wer mag in Versuchung geraten sein, zu essen, was die großen Raubtiere zurückgelassen, Geier und Schakale verschmäht hatten? Die *ṭ^e^rēpha* = *θηριάλωτον* ist vielmehr die *frissa,* das nach Art der Raubtiere hordenweise erjagte und zerrissene Tier. Das Verbot der *ṭ^e^rēpha* und ebenso das des Blutgenusses und des nicht regelrecht Geschlachteten (arab. *ḥrâm*) ist sicher ursprünglich ein Verbot dieser Riten gewesen, bei denen der Blutrausch und die atavistische tierische Wildheitsekstase der Zweck der Übung waren.

Für diese Vermutung habe ich ganz neuerlich an einem entlegenen Ort, wo man dergleichen nicht vermuten würde, ein merkwürdiges Zeugnis gefunden. Bei der Untersuchung der unter dem Namen *Toldoth Ješu* bekannten christenfeindlichen Pamphlete, deren verlorene Urgestalt schon dem Tertullian[1] vorgelegen zu haben scheint, ergab sich, daß nach einer Hs. der Wiener Isr.-Theolog. Lehranstalt[2] die Juden von Jesus in seinem Beisein sagen: נעשה ממנו אברים אברים כשעיר עזאזל „wir wollen von ihm reißen Glied auf Glied[3], wie vom *ʿAzʾazel*-Bock“. Meines Wissens gibt es kein anderes Zeugnis dafür, daß der „Bock“ für *ʿAzʾazel*, der bekannte „Sündenbock“ des Versöhnungstages[4] in Stücke gerissen wurde, insbesondere steht nichts derartiges, sei es im Leviticus, sei es im Talmudtraktat *Jōmā* über den „Versöhnungstag“ oder in irgendeinem der einschlägigen Kommentare. Andererseits ist kein Grund denkbar, warum der Verfasser dieser *Toldoth Jeśu*-Fassung einen solchen Zug des Rituals willkürlich erfunden haben sollte, insbesondere da der vorgeschlagene *διασπαραγμός* Jesu gar nicht ausgeführt wird und der ganze Satz bloß ein blindes Motiv in der Erzählung darstellt.[5] Der beste Beweis für die geschichtliche Richtigkeit dieser seltsam versprengten Angabe scheint mir aber die Tatsache, daß sie den langgesuchten Schlüssel zu dem uralten Rätsel des *ʿAzʾazel*-Bockopfers darbietet und damit den Ursprung des ganzen „Versöhnungs“- und Bußtages blitzartig erhellt.

Man hat längst bemerkt, daß die Schreibung עֲזָאזֵל[6] durchaus nicht zu der Annahme paßt, daß *ʿAzʾazel* ein dämonisches Wesen ist, dem die-

---

[1] *De spectac.* 30. Vgl. dazu Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, Heidelberg 1928, I 487 1.

[2] Sam. Krauss *Leben Jesu nach jüd. Quellen,* Berlin 1902, 101. Der hebr. Wortlaut ebenda S. 72 Zeile 5 von unten.

[3] Ähnlich heißt es in der altrussischen *„Halōsis“* des Flavius Josephus, die an dieser Stelle von einer im Kreis der Täuferjünger entstandenen *Vita et Passio Ioannis Baptistae* abhängt, daß sich die Gegner Johannes des Täufers „auf ihn stürzen, um seinen Leib zu zerreißen“. Vgl. den Wortlaut der Quelle in meinem Anm. 1 angeführten Buch Bd. II, S. 9, Z. 19f. Ebenda Bd. II, S. 118ff. über andere Züge, die vom Täufer auf Jesus übertragen worden sind.

[4] Lev. 16 8—10, 20—22.

[5] Der Vergleich Jesu mit dem „Sündenbock“ ist christlichen Ursprungs. Vgl. Barnabasbrief 7 6—9. Aber dort steht nichts vom Zerreißen des Tieres.

[6] Zur Stellung des zweiten Vokalzeichens s. u. S. 179 A. 7.

ser Bock als ein Opfer in die Wüste gebracht wurde, während der andere, auf den das Los „für Jahweh“ gefallen war, im Tempel dem Gott Israels geopfert wurde. Trotzdem hält man[1] an dieser hergebrachten Annahme fest, weil sie sich zweifellos auf gewisse spätjüdische Zeugen[2] berufen kann, obwohl man andererseits klar empfindet, daß eine solche Opfervorschrift — ein Bock für Jahweh, einer für den bösen Dämon *'Az'azel* — so, עֲזָאזֵל müßte der Name geschrieben sein, wenn er diesen Sinn haben sollte![3] — einen ganz unjüdischen, unmonotheistischen, iranisch-dualistischen Zug in das Ritual des Versöhnungstages hineinträgt.[4]

Eine viel befriedigendere Lösung ergibt sich, wenn man annimmt, daß der angebliche böse Dämon oder „trotzige“, „freche“ Engel[5] *'Azaz'el* — der *Αὐθάδης* der Gnostiker[6] — nur durch späte Volksetymologie mit dem Sündenbockritus zusammengebracht worden ist.

'Ăz'ăzel in dieser, d. h. in der masoretisch überlieferten Schreibung[7] ist eine ganz regelrechte, ohne weiteres verständliche Bezeichnung. אזל ist aramäisch, auch im ägyptisch-aramäischen Dialekt der Papyri von Assuan[8] mit der Bedeutung „weggehen“ nachweisbar. *'åzel* ist das vollkommen regelmäßig gebildete aramäische Partizipium des Grundstammes.[9]

---

[1] Bertholet in Marti's *KHC* III (1901) 54. Cheyne *ZATW* XV (1895) 153—156.

[2] *Henoch* 6 7 wird einer der aufrührerischen, abgefallenen Engel *'Aza'el* (= עזאל) genannt). 8 1 heißt er *'Az'azel*, 10 4—8, 13 1 f. 54 5 f. wird *'Az'azel* an Händen und Füßen gefesselt und in der Wüste in ein mit spitzen Steinen (s. u. S. 180 A. 6) gefülltes Loch geworfen, von wo er am Tage des jüngsten Gerichts wieder geholt und in den Feuerpfuhl geworfen werden wird — alles zur Strafe, weil er die Menschen gelehrt hat, metallene Schutz- und Trutzwaffen zu verfertigen und gegeneinander zu gebrauchen. Ebenso heißt es im Traktat *Jōmā* 67 6 (bequem zugänglich bei Levy *Nhb. Wörterb.* III 632 a s. v.) עזא: *'Az'azel* (d. h. der Sündenbock-Ritus) dient dazu, die Tat des *'Aza'* und des *'Aza'el* zu sühnen. Dazu bemerkt Raši: „Dies sind die zwei bösen Engel, welche zur Zeit der *Na'amah*, der Schwester des *Tubal-Qain* auf die Erde kamen.“ Im Targum von Jerusalem zu Gen. 6 4 heißt der eine der zwei Führer der gefallenen Engel עֻזִּיאֵל *'Uzi'el*. *Pesiq.* r. sect. 34, 64^d heißen die zwei *'Aza'* und *'Aza'el*, Deut. r. sect. 11 gegen Ende aber *'Uzzah* und *'Aza'el*.

[3] Cheyne a. a. O. S. 155 muß annehmen, daß die Schreibung des Namens absichtlich von den priesterlichen Schreibern verändert worden ist.

[4] Vgl. Kalisch's *Leviticuskommentar* II 294, der sich große Mühe gibt, zu beweisen, daß der Glaube an 'Az'azel zwar ein dunkler Punkt des Levitischen Gesetzbuchs ist, aber doch den jüdischen Grundsatz der alleinigen Gottesherrschaft Jahwehs unangetastet läßt.

[5] Der *Deus Azizus bonus puer phosphorus* von Emesa; s. Steuding in *Roschers Lex.* I S. 743.

[6] Vgl. hierzu meine im nächsten Heft des „Angelos“ erscheinende Arbeit über *Pistis Sophia* und *Barbēlō*.

[7] Natürlich gehört das *Qameṣ*-Zeichen unter das א, und es ist עֲזָאזֵל zu punktieren.

[8] Siegm. Fränkel *Die aram. Fremdwörter im Arabischen* 1886. Paul Haupt *Beitr. z. Assyr.* III 70. Gesenius-Buhl^{15} S. 20 a, woselbst die Belege für dasselbe Wort im Hebräischen gesammelt sind.

[9] Brockelmann *Semit. Sprachwiss.*, Leipzig 1916, S. 131 § 207 1 über die aram. Form *qåtel*.

עז *'ăz,* hebr. *'ez,* akkad. *enzu,* masc. ist „die Ziege“[1], *'ăz 'åzel*[2] bedeutet somit tatsächlich auf aramäisch, d. h. in der Volkssprache der Zeit der Abfassung des Leviticus *τράγος ἀπερχόμενος*, der „weggehende, abziehende Bock“, so wie Symmachos das Wort übersetzt hat. Die Übersetzung des Aquila[3] *τράγος ἀπολυόμενος* ebenso wie *τράγος ἀφιέμενος* (auch bei Symm.) der „freigelassene Bock“[4] entspricht genau dem *Jōmā* 6 4 gebrauchten Ausdruck שעיר המשתלח „der weggeschickte Bock“, was Hieronymus mit *caper emissarius* wiederzugeben versucht hat. Einen bösen Engel oder Dämon (*'el*) in der Wortverbindung suchen zu wollen, ist ganz unnötig. Damit ist die fragliche Vorschrift vollkommen verständlich geworden: Lev. 16 5 „Von der Gemeinde der Söhne Israels soll er[5] zwei Ziegenböcke zum Sündopfer nehmen. 7 Dann soll er die beiden Böcke nehmen und sie Jahweh darstellen am Eingang des Zeltes der Zusammenkunft. Und Aaron soll über die beiden Böcke das Los werfen: ein Los «für Jahweh» und ein Los für «weggehende Ziege». 9 Sodann soll Aaron den Bock, auf den das Los «für Jahweh» gefallen ist, herzubringen und ihn als Sündopfer herrichten. 10 Der Bock aber, auf den das Los für «weggehende Ziege» gefallen ist, ist lebendig vor Jahweh hinzustellen, damit man die Sühnebräuche über ihm vollziehe und ihn als «weggehende Ziege» in die Wüste schicke . . . 21 und Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebendigen Bocks aufstemmen und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten bekennen . . . und soll sie auf den Kopf des Bockes legen und diesen durch einen bereitgehaltenen Mann in die Wüste entsenden. 22 So soll der Bock alle ihre Verschuldungen auf sich hinwegtragen in eine abgelegene Gegend, und man soll den Bock in der Wüste loslassen.“

Der Schlußsatz scheint auf den ersten Blick sowohl der eingangs erwähnten Angabe, daß der Bock in Stücke zerrissen wurde, als der Angabe des Talmudtraktats *Jōmā* 6 4, Targum Ps.-Jonathan zu Lev. 16 22 zu widersprechen, wonach der Bock nach einem Ort *Beth-Ḥadudō* = „Platz der Klippen“[6] gebracht wurde, den Schick[7] im heutigen *Bet-ḥudēdūn* am Rand eines felsigen Steilabhangs in der richtigen Entfernung von Jerusalem wiedergefunden hat, und dort in den Abgrund (צוק) geworfen wurde.

Es ist klar, daß die humane Gesetzgebung des Leviticus versucht hat, einen urtümlich grausamen Brauch abzuschaffen, indem vorgeschrie-

---

1 Die Behauptung von Baethgen in Nowak's *Handkomm. zu Lev.* Gött. 1903, S. 384, daß das Maskulinum *'ez,* plur. *'izîm* nur „Ziege“, d. h. das weibliche Tier bedeute, ist schon durch die Existenz eines eigenen Femininums *'izah* widerlegt, das gebraucht wird, wenn auf das weibliche Geschlecht des Tieres Gewicht gelegt wird (Belege bei Levy *Nhb. Wb.* III s. v. עיזה).

2 Siehe Anm. 7 der vor. Seite. 3 Field *Hexapla* ad loc.

4 Wegen Lev. 16 22: „man soll den Bock in der Wüste loslassen“.

5 Scil. der Hochpriester.

6 Daher die „spitzen Steine“, auf die *'Azaz'el* im *Henochbuch* (ob. S. 179 A. 2) gestürzt wird.

7 *ZDPal. Ver.* III 1880, 214 ff.

ben wurde, der Bock sei in der Wüste freizulassen. Die abergläubische Scheu, vom Altgewohnten abzuweichen, und die Angst, daß der mit dem Miasma beladene Bock, wenn man ihn freiließ, zur heimatlichen Herde zurückkehren würde, führte zu einer kasuistischen Ausflucht: man „ließ" den Bock „frei", aber da nicht genau vorgeschrieben war, an welchem Punkt der Wüste, „ließ" man ihn über einem Abgrund „frei", und wenn sich das Tier zu Tode gefallen oder doch so verletzt hatte, daß es nicht entkommen konnte, folgte die *frissa,* der *διασπαραγμός* des Opfers.

Man sieht sofort, daß dieser Abschluß des Brauchs nicht zu der „Wegschaffung" der Sünden, zum eigentlichen *φαρμακός*-Ritus gehört, sondern in einen anderen Zusammenhang. Was er bedeutet, wird dem Leser sofort klar werden, wenn er sich einerseits an die dionysische Zerreißung des Bockes „zur Strafe" dafür, daß er die Reben verwüstet bzw. zerrissen habe[1], andererseits an die ganz auffallende Nachricht[2] erinnert, daß am 10. *Tišri,* d.h. am Versöhnungstag „die Töchter Jerusalems hinauszogen und in den Weinbergen Reigen tanzten".

Auch von diesem nur talmudisch[3] bezeugten Ritus steht so wenig etwas im AT wie von der Zerreißung des Bocks *ʿaz ʾåzel.* Beide Bräuche zusammengenommen scheinen mir aber die Annahme nahezulegen, daß der „Versöhnungstag" ursprünglich nichts anderes war als der Abschluß der Weinernte, an dem man zunächst das an den zerrissenen Reben begangene Unrecht durch Klagelieder und Trauertänze, Kasteiungen u. dgl., vor allem aber dadurch zu sühnen versuchte, daß man die Sünde — des Rebenzerreißens! — einem Bock auflud, d. h. Schuld gab, der in die Wüste geschafft und dort zur „Vergeltung" und zur Versöhnung der Reben selbst zerrissen wurde. Das Verzehren der *ṭᵉrēfah,* des „Zerrissenen", nicht regelrecht geschlachteten Fleisches ist ausdrücklich verboten und dieses Verbot zweifellos in geschichtlicher Zeit streng befolgt worden —, zum Unterschied von der Vorschrift, den Bock „freizulassen", die man spitzfindig zu umgehen verstand.

Aus diesem Zusammenhang erklärt sich nun auch ein letzter, durch den Barnabasbrief (o. S. 178 A. 5)[4] bezeugter Zug des Brauches. „Dieser eine (Bock) sei Gegenstand des Fluches" — d. h. man flucht ihm —

---

[1] *Orph.-dionys. Myster. Ged.* 248 1. [2] ebenda 210 1, vgl. 273 8.

[3] *Taʿan.* 26b; *Threni* r., Einleit. s. v. *mabligithi* 49d. Franz Delitzsch *Die Bibel u. d. Wein,* Leipzig 1885, S. 11. Mit diesen Reigentänzen werden die *Richter* 11 40 bezeugten viertägigen Klagen der Töchter Israels um die Tochter Jephtaḥs und die ebenda 11 37 erwähnte Klage der Tochter Jephtaḥs „auf den Bergen" zusammenhängen. *Jiphtaḥ* bedeutet „der eröffnet". Der als erster bei der Weinernte das Tabu bricht, muß den Frevel mit dem Verlust, der Opferung der Tochter büßen (vgl. a. a. O. S. 278 den Opfertod der Erigonē). Auch die Totenklage der Ṣabier für *ʾUmm al ʿUnqud* die „Mutter der Trauben", die „ihren Sohn verloren hat" („o *ʾUmm ʿUnqud,* verzeih uns, *ʿUnqud* ist tot, wir wußten es nicht", Robertson Smith *Relig. d. Semiten* 316—317 nach Ibn al Aṯir) gehört hierher.

[4] Rabbinisches dazu bei Güdemann *Relig. gesch. Stud.* 1876, S. 104ff.

„speit ihn alle an, stoßet nach ihm[1], und legt ihm scharlachrote Wolle ums Haupt, und so werde er in die Wüste gestoßen.“ (Die scharlachrote Wolle dient der *sacra simulatio,* der Bock soll aussehen, als habe er beim Zerfegen der Reben mit seinen Hörnern sein Fell mit dem Traubenblut befleckt.) „Und wirklich verbringt derjenige, der ihn wegzuschaffen hat, wenn jenes geschehen, ihn in die Wüste, nimmt ihm die Wolle ab und legt sie auf einen Strauch, den wir Beerendorn[3] nennen, wovon wir die Früchte zu essen gewöhnt sind, wenn wir sie in der Steppe finden, denn nur von dem Beerendorn sind die Beeren süß.“

Nach der bekannten Fabel Jothams (Richter 9 8—15) galt der heilige Dornstrauch als der König der Bäume, ihm wird die rote Wolle, d. h. das vorgetäuschte rebenblutige Haupthaar des Bockes zur Sühne geweiht. Ursprünglich hat man wohl die Früchte des Lotosdornes selbst — aus denen ein Rauschtrank gewonnen wird[2] — nicht zu essen gewagt, ohne den Baumgeist durch dieses Opfer des Bockes, den man den „Anbruch“ vollziehen ließ, bzw. dieses Frevels bezichtigte, versöhnt zu haben.

Die gebildeten Mohammedaner möchten heute — genau so wie die jüdische Gesetzgebung es getan hat — die „tierischen, für den Islam entehrenden“ Bräuche der Omophagie unterdrücken. In Fez und Casablanca haben die Spanier sie tatsächlich verboten. In Miknâs mußte der *Mzoûar* der *Oulad aš Shekh* infolge der Volkswut, die sein Verbot entfesselt hatte, die Maßregel fünf Tage vor dem *moussem* zurücknehmen (Brunel p. 176). Man kann sich vorstellen, wie es diesem Pentheus von Miknâs sonst unter den Händen der dortigen Bakchen ergangen wäre!

Auch hier erscheint mir die Analogie lehrreich zu sein, zum Verständnis der Gründe, die den vom Bauernvolke emporgetragenen Pisistratos veranlaßten, die dem Adel verhaßten, den praehellenischen Unterschichten aber teuern dionysischen Bräuche in verfeinerter, vergeistigter Gestalt freizugeben und zu erneuern (orph.-dion. Myst. S. 234 1, 333 2).

Eine für die Entwicklung der Komödie — aber auch der Tierfabel — aus den Rüpelspäßen der bakchischen Maskenfreiheit[3] höchst lehrreiche Analogie ist die Rolle der „Schakale“ als burleske Spaßmacher (Brunel p. 194) und komische Wahrsager (*thaleb*), während ihre Rolle als privilegierte, tolerierte Meisterdiebe — denen die Beute ohne Murren von den Betroffenen wieder abgekauft wird — an die rituellen Hintergründe der Doloneia und die Zusammenhänge zwischen Lykanthropie und Nachträuberei erinnert.

Die „Hyänen“ der Aissâoûa sollen angeblich Aas fressen[4], sie beteiligen sich an der *frissa*. Die „Kamele“ beteiligen sich nicht an den

---

[1] Dabei wird gerufen: טול וצא טול וצא „nehmt hinweg und hinaus, nehmt hinweg und hinaus“ (Joma 6 4).

[2] *βάτος*. Gemeint ist nicht der *Rubus fruticosus,* sondern der heilige Dornstrauch der Wüste *Ziziphus lotus* (das Nähere bei Eisler *Qenit. Weihinschriften,* Freiburg i. Br. 1919, S. 64 6 über den *senneh*-Strauch).

[3] *Orph.-dion. Myst.* 360—365.

[4] Auch das levitische Verbot, „Gefallenes“ zu genießen, mag sich auf einen solchen Ritus beziehen. Der natürliche Mensch wird auch von selbst Aas nur

Omophagien, sondern essen in der Ekstase stachliche Kaktusblätter mit den Dornen, wilde Artischocken, Glasscherben, schlucken Nägel, Messer, Feuer u. dgl. sonst bei Gauklerkunststücken verwendete uneßbare Dinge. Zum Schluß erwähne ich noch die Sage (p. 217), wonach die „Löwinnen" früher wilde Löwenjunge an die Brust gelegt und gesäugt hätten, um Milchbruderschaft zwischen diesen Tieren und dem Clan der „Löwen" zu begründen, ganz wie die Mänaden in den Bakchen des Euripides (699ff. Orph.-dion. Myst. S. 369 3).

Nach J. Herber (Brunel p. 202 2) begießen die Frauen der Zemmour die „Eber" mit Molken. Das könnte wohl ein Überrest des Milchritus[1] sein, der dem orphischen ἐς γάλα ἔπετον zugrunde liegt.

Paris, im Juni 1928. Robert Eisler.

DER UMGEKEHRTE SCHAMANENBAUM

(HIERZU TAFEL II)

Bekanntlich spielen im Schamanismus der sibirischen Völker die heiligen Bäume eine hervorragende Rolle (vgl. W. N. Wassiljev, Izobraženija dolgano-jakutskich duchov, Živaja Starina XVIII (1909) 269ff.; Uno Holmberg, Der Baum des Lebens, Annales Academiae Scientiarum Fennicae XVI, 3, Helsinki 1922). Nun kommen unter den Schamanenbäumen bei dem Volksstamme der Udehé bisweilen merkwürdige Exemplare mit nach oben gerichteten Wurzeln vor, die offenbar mit der Vorstellung zusammenhängen, daß diese Bäume vom Himmel abwärts wachsen. Einige interessante Beispiele von solchen umgekehrten Baumstämmen aus dem Museum für Anthropologie und Ethnographie an der Akademie der Wissenschaften zu Leningrad und aus dem Museum zu Chabarowsk möchte ich hier veröffentlichen.

Das Exemplar des Leningrader Museums ist, wie die beigefügte Abbildung (Taf. II, 1) zeigt, ein Baumstamm (einheimische Benennung: Nakassä), dessen sechs Wurzeln nach oben (aufwärts) gerichtet sind. Die Höhe des Stammes beträgt ca. 140 cm, die Länge der Wurzeln durchschnittlich 65 cm. Auf der Vorder- und Rückseite unter den Wurzeln sieht man deutlich je ein Menschenantlitz, das im Holze geschnitzt ist. Der obere Teil des Stammes ist in der Mitte mit einem Beil geglättet. Unten sind deutlich Brandspuren zu sehen. Die Baumgattung ist Larix dahurica Turcz.

Im Landesmuseum zu Chabarowsk ist von Prof. W. K. Arsenjew eine ganze Gruppe von Geisterbildern (ssewochi) aufgestellt worden, mit den umgekehrten Baumstämmen (nakassä) davor, genau so, wie sie noch jetzt in Wirklichkeit errichtet werden. Die Gruppe stand ursprünglich neben

---

in der ärgsten Not anrühren, insbesondere in einem Klima, wo die Verwesung fast unmittelbar nach dem Tode beginnt.

[1] Brunel berichtet p. 112 s. über die Honig- und Dickmilchspenden, die die Frommen den *frrassa* vorsetzen. Vgl. *Orph.-dion. Myst.* 376 über die *lactis et mellis degustatio.*

dem Hause eines Schamanen am Flusse Ulengou, Nebenfluß des Flusses Kussun, der bei dem Vorgebirge Maximow (46,2^0 nördl. Breite) in das Meer einmündet. Der Liebenswürdigkeit des oben genannten Gelehrten verdanke ich die Möglichkeit, diese Gruppe hier nach Photographie publizieren zu können (Abb. Taf. II, 2). Herr W. K. Arsenjew teilt mir aus Wladiwostok folgendes mit:

Die mit dem Stamme in die Erde und mit Wurzeln nach oben eingeschlagenen Baumstümpfe, nakassä genannt, werden in einer gemeinsamen Gruppe von Ssewonen oder Ssewochi (d. h. Geisterbilder) neben der Schamanenwohnung aufgestellt. Auf den Baumstämmen sind Menschenantlitze geschnitzt. Die Wurzeln sollen die Haare darstellen. Es werden stets zwei Nakassä aufgestellt und zwar immer mit dem Gesichte gegen Osten. Bisweilen wird bei anderen Volksstämmen Ostsibiriens den Enden der Wurzeln die Form einer Schlange oder eines Vogels gegeben. Es kommen auch doppelgesichtige Nakassä vor; nach der Erklärung der Einheimischen geschieht dies, damit sie sehen könnnen, was vorne und hinten vorgeht. Die Bestimmung solcher Baumstämme ist, das Haus des Schamanen zu schützen. Zu gleicher Zeit dienen die Nakassä als Opfertische, worauf die Speise für die Geister gelegt wird. Während die Geister (Mangni oder Ni) essen, halten die Nakassä Wache. Auf diesen Baumstämmen oder Stümpfen, aber auch vor ihnen auf der Erde wird eine besondere Art Kraut (Sedum palustre) verbrannt. Dabei werden die Lippen des auf dem Baumstumpf ausgeschnitzten Menschenantlitzes mit Vogelblut bestrichen. Ein Mann darf sich auf einen solchen Stumpf setzen, nie aber eine Frau.

Die von Prof. W. Arsenjew ausgestellte Gruppe der Geisterbilder (ssewochi) besteht aus Mangni im Zentrum, zwei Ni auf beiden Seiten und aus Baumstümpfen mit nach oben gerichteten Wurzeln und Menschenantlitzen (im Vordergrunde). Die Höhe der Zentralfigur beträgt 2 m 28 cm mit dem Schwert oder 1,85 m ohne Schwert; die kleineren Götzen an den Seiten sind 1,75 m hoch (nach den Angaben von Herrn S. W. Iwanow).

L. Sternberg hat in seiner Abhandlung über den Adlerkultus bei den sibirischen Völkern die Vermutung ausgesprochen, der umgekehrte Baumstamm sei einer der Lebensbäume, die von den Schamanen errichtet werden, um darauf auf den Himmel zu steigen, oder ihre Gebete hinaufgehen zu lassen. Das menschliche Gesicht sei die Abbildung seines Schutzgeistes, der dem Schaman in seinen Zauberhandlungen hilft (Schriften des Museums f. Anthropologie u. Ethnographie a. d. Akademie d. Wissensch. zu Leningrad V, 1925, S. 735).

Zu den von L. Sternberg angeführten Analogien (Kāṭhaka Upaniṣad VI, 1, Bhagavadgītā XV, 1 und Jüngere Edda transl. by Drasent p. 16) möchte ich noch folgende Parallelen anführen, die Licht auf den ganzen Vorstellungskreis und seine Verbreitungswege werfen.[1]

[1] Vgl. auch *Çvetaçvatāra Upaniṣad* III 9, *Mahānārāyana Upaniṣad* X 20, *Kauṣītaki Upaniṣad* I 3.

Bei Masʿūdī (X. Jahrh.) in seinen „Goldnen Wiesen" (Murūǵ aḏ ḏahab Kap. 67) lesen wir, daß er an der Pforte eines ssabischen Bethauses in der Stadt Haran einen syrischen Spruch von Plato geschrieben gesehen habe, welcher lautete: „Wer Gottes Wesen erkennt, der verehrt ihn auch". Er fügt hinzu, daß Plato (gemeint ist wohl Tim. 90 A Stallb. VII, 359) gesagt habe: „Der Mensch ist eine Himmelspflanze"; was darauf hinweise, ist dies, daß der Mensch einem umgekehrten Baume gleicht, dessen Wurzeln gen Himmel und dessen Äste zur Erde gewendet sind (Maçoudi, Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard IV p. 64; D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus II, 373; vgl. U. Holmberg, op. cit. 54). Daraus können wir schließen, daß im vorderasiatischen Kulturzyklus die uns interessierende Vorstellung auch heimisch ist.

In der mohammedanischen Literatur wird der Baum Tuba im Himmelsparadies erwähnt; dieser Baum wird manchmal beschrieben als vom höchsten Ort des Weltalls abwärts wachsend (A. J. Wensinck, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia = Verhandelingen d. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N. R., Deel XXII (1921) p. 33 mit Hinweis auf M. Wolff, Mohammed. Eschatol. 109).

Derselbe Baum kommt vielleicht schon in Ṛgweda (I, 24, 7) vor (L. v. Schröder, Lebensbaum u. Lebenswasser, Festschr. f. E. Kuhn 1916, 60f.). Ebenso wird er erwähnt in den Legenden der orientalischen Kirche (A. Wesselovskij, Razyskanija v oblasti russkago duchovnago sticha X, 386, 395), in der Lehre der Manichäer (Ad. Jacoby, Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft XLIII (1928) 79), in den finnischen Zauberliedern, wie aus den von U. Holmberg angeführten Beispielen zu ersehen ist (ib. 55), und in den Zauberformeln der Russen, Tscheremissen u. a. (V. Mansikka, Über russische Zauberformeln 1909, 185, 301).

Andererseits treffen wir diesen Vergleich des Menschen mit einer Himmelspflanze in der jüdischen Kabbalah des Mittelalters (Ad. Jacoby, ebenda 80).

Mit der Vorstellung, daß die Wurzeln die Haare symbolisieren sollen, läßt sich folgende Stelle aus P. Gregorius Tholosanus, De Republica Libri XXVI, vol. II. Pontimussoni 1596, 4°, apud N. Claudet p. 1 vergleichen: Est enim homo planta inversa habens sursum radices, in coelum extollens caput, ut hauriat a coelo tanquam a proprio solo necessaria corpori et animae etc.

Leningrad. Eugen Kagarow.

DAS STERNBILD DES „GROSSEN BÄREN“ IN SIBIRIEN UND INDIEN

In Munkácsi's Sammlung Wogulischer Volksdichtungen findet sich ein Gesang von der Entstehung des Siebengestirns (IV 304—10; Rev. Orient. 9. 139 f.), das nach der Auffassung der westsibirischen Völker ein riesenhaftes Elentier darstellt. Im Wogulischen, Ostjakischen und Russischen heißt dieser Sternkomplex deshalb: das Elentier. Sein sagenhaftes Vorbild lebte einstmals in ungeheurer Größe auf der Erde und wurde dann von einem mythischen Jäger erlegt. Es hatte sechs Beine und wurde mit diesen in den Himmel versetzt, obwohl sein Mörder ihm zuvor deren zwei abgeschossen hatte — weshalb das Elentier der nordischen Wälder, das sehr bescheidene Dimensionen zeigt, sich ebenfalls mit vier Beinen begnügen muß. Das himmlische Elen gilt als heilig, „als ein auf den Himmel gezeichnetes heiliges Tier“ und ist eines der sehr wenigen siderischen Bilder, die der hohe Norden überhaupt kennt. Eine offenbar jüngere Variante der wogulischen Sage oder parallele Volksauffassung beläßt diesem Götterwesen seine normalen vier Beine und gibt ihm dazu zwei Augen und einen Kopf. — Bekanntlich kennt Indien, dessen buddhistische Sendboten bis zur Polarzone vorgedrungen sind und bis heute östlich vom Ural in jenen Höhen leben, zwar nicht das Elentier, wohl aber die sieben Bären im gleichen Sinne. Es kann gar keine Frage sein, daß dies Sternbild von den nördlichen Sitzen indogermanischer Stämme nach dem tiefen Süden (in dem der Bär als zoologisches Objekt kaum noch zu finden ist, jedenfalls in der Kultur seine Rolle gänzlich ausgespielt hat und das Siebengestirn aufhört circumpolar zu sein) in seiner nordischen Gestalt mitgenommen, d. h.: weitergedacht ist. Schon in der indo-iranischen Periode wurde aber der Gestirndienst mit dem Ahnenkultus aufs engste verbunden. Später bekamen die Einzelsterne des „großen Bären“ Sondernamen, die auf indischem Boden von sagenhaften Weisen und mächtigen Zauberern der Urzeit entlehnt wurden. Das Sternbild als solches spielte seine bedeutsame Rolle weiter und liegt als Lösungswort beispielsweise auch dem Rätselvers des ältesten Veda's R. V. 1. 164. 15 (s. OLZ Festnummer 1926) zugrunde. Höchst auffällig ist es, daß hier, wie auch sonst mehrfach, von einem Führerstern und drei „Zwillingspaaren“ gesprochen wird. Die alten Weisen Indiens, deren Namen jene Sterne schmückten, waren keineswegs Zwillinge, sondern lebten, dem Blute nach entweder nicht verwandt oder im Agnatenverhältnis zueinander stehend, eher im Wechselzustande berechnender gegenseitiger Hochachtung oder offenen Zwistes. Der Zug muß also älter sein. Er wird sofort und mit Leichtigkeit verständlich, wenn wir die nordische Sage in irgendeiner Gestalt als bekannt voraussetzen. Die drei Beinepaare des himmlischen Elens sind natürlich den „Zwillingen“

des Veda's gleichzusetzen[1]; der Führerstern ist der Kopf. — Nun lebt in Indien zwar kein Elentier, aber vielleicht die Erinnerung an dieses fort. Munkácsi a. a. O. nimmt nämlich an, daß das indische Fabeltier *śarabha,* das ungeheuer groß sein, acht Beine haben und Elefanten wie auch Löwen zerreißen soll, mit dem *sărp* (= Renntier) des wogulischen Dialekts identisch sei, wodurch das himmlische Prototyp des nördlichsten Säugetieres alsdann im heißen Indien wiederentdeckt wäre. Daß die arischen Stämme Indiens aus dem hohen Norden kamen und dessen Kultur und Religion ihrerseits wiederum maßgebend beeinflußt haben, bedarf keiner Hervorhebung.

Erlangen. Julius von Negelein.

DER WEISE KNABE UND DIE DES EHEBRUCHS BESCHULDIGTE FRAU

In meinem Aufsatz über die „Susanna" *Arch.* 24 S. 269ff. bezeichnete ich die Susannalegende als das einzige mir bekannte Beispiel, wo das Motiv des weisen, richtenden Knaben mit dem Motiv der fälschlich des Ehebruchs beschuldigten Frau verbunden ist (S. 277). P. Jensen verwies mich dann auf den ins Arabische übergegangenen jüdischen Midrasch, wonach ein Kind in der Wiege gegenüber der Verleumdung durch Potiphars Weib Josephs Unschuld bezeugt, s. Abr. Geiger *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* ²(1902) S. 143, Isr. Schapiro *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Koran* I (1907) S. 42. Es gelang mir seitdem, mehr Beispiele dieser Art zu finden. In der mittelalterlichen Legende reinigt ein Säugling so den Mönch vor falscher Anschuldigung, *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine (übers. von K. Benz) II S. 310. 382, vgl. auch Toldo in *Studien z. vergl. Literaturgesch.* 1 (1901) S. 329; 2 (1902) S. 313. Ein neuaramäisches Märchen knüpft den Zug an die Geschichte von dem als Mönch lebenden Mädchen (Eugenia- oder Theodoratypus) an, s. G. Bergsträsser *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūlā* (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes XIII 2, 1915) Nr. 26. In einem katalonischen Volkslied schützt so ein Säugling die Mutter gegen die Anschwärzungen ihrer Schwägerin, s. F. Liebrecht *Zur Volkskunde* (1879) S. 211.

Durch diese Beispiele, die sich sicher noch vermehren lassen, wird indes mein Ergebnis für die Susanna nicht berührt. Zwischen dem weisen richtenden Knaben und dem redenden Säugling besteht ein nicht unbeträchtlicher Unterschied. Ist für jenen das Fehlen des Wunderbaren charakteristisch (a. a. O. S. 274), so hat dieser gerade ausgeprägten Wundercharakter: Gott öffnet dem Kind, das normalerweise überhaupt noch nicht reden könnte, wunderbar den Mund, daß es für den Unschul-

[1] Körperglieder bei symmetrischer Entsprechung als „Zwillinge" betont: Faust, Worte des Mephisto: „Ich hab Euch oft beneidet ums Zwillingspaar, das unter Rosen weidet." Gemeint sind, in Anlehnung an Hohelied 4. 5, die Brüste Gretchens.

digen Zeugnis ablege; in den beiden Beispielen aus der *Legenda aurea* wird das Kind direkt zum Zeugnis aufgefordert. Umgekehrt fehlt hier das Schwankhafte, das den Geschichten vom weisen Knaben so oft eigen ist. So sind die beiden Motive, so nahe sie sich gelegentlich kommen, doch nach Auftreten und Herkunft zu trennen. Ist der weise richtende Knabe eine ergötzliche Steigerung der tatsächlichen Erfahrung frühreifer und altkluger Kinder (a. a. O. S. 275), so der Zeugnis ablegende Säugling eine ausgesprochene Legendenfigur, eine Abart des in der Legende — s. H. Günter *Die christliche Legende des Abendlandes* (1910) S. 13. 62. 89f. 172. 188f. — und im Mythus (Götterkind!) heimischen Motivs vom redenden Säugling überhaupt. Allerhöchstens wäre anzunehmen, daß dieser Legendentypus die Verbindung jener beiden Motive in der Susannageschichte begünstigt hätte.

Gießen. W. Baumgartner.

ZU VERG. AEN. IX 77 sqq.

In seinem Kommentar zum sechsten Buche der Aeneis bemerkt E. Norden, daß die Verwandlung der Schiffe in Nymphen keine reine „Erfindung" sein könne, und führt dabei einige Parallelen an, die sehr überzeugend wirken (S. 169 der 2. Aufl.). In dieselbe Reihe werden wohl auch die Worte der Hermione gehören (Eurip., Andr. 861 sqq., Nauck):

Φθιάδος ἐκ γᾶς
κυανόπτερος ὄρνις εἴθ' εἴην,
ἢ πευκᾶεν σκάφος, ἃ
διὰ Κυανέας ἐπέρασεν ἀκτὰς
πρωτόπλοος πλάτα.

Hier finden wir ebenfalls in der Form eines Wunsches das Verwandlungsmotiv, wobei das Verhältnis allerdings ein umgekehrtes ist; der Stelle scheint aber dieselbe mythologische Gleichung zugrunde zu liegen: Schiff = weibliches Wesen.

Leningrad. A. Boldyrev.

DAS ATTISCHE FEST DER SKIRA

VON *E. GJERSTAD* IN UPSALA

Über das Fest Skira — oder wie man es meistens genannt hat: Skirophoria — ist schon vieles geschrieben und phantasiert worden, aber trotzdem muß die Feststellung Platz greifen, daß eine genügende Aufklärung der Riten und ihres Zweckes doch ausgeblieben ist. Freilich dürfen wir vorläufig nicht hoffen, ein völlig klares Bild dieses Festes geben zu können, dazu ist das Material noch zu knapp und zu lückenhaft und bis zu der Stunde eines Glücksfundes, der diese Lücken mit Fakta auszufüllen vermag, müssen die Deutungen gewissermaßen hypothetisch sein. Um nachzuweisen, daß sie auch wirklich in reichem Maße diesen Zug verrieten, genügen wohl einige Stichproben: infolge des verwirrten Zustandes der Testimonia ist selbst die Identität des Festes ein Problem; Welcker[1], Bötticher[2] u. a. stellten die Skira mit den Oschophoria gleich, und so ist auch Athena Skiras zur Festgöttin geworden. Robert hat zum erstenmal gegen die Verbindung der Athena Skiras mit den Skira Einspruch erhoben[3]; er hebt hervor, daß, soweit Athena mit dem Fest verbunden ist, nur von Athena Polias die Rede ist; aber Rohde billigte diese Auffassung nicht.[4] Toepffer folgte ihm[5], und Heeg in Roschers Lexikon[6] verteidigt auch die Existenz eines Tempels der Athena Skiras in Skiron, dem Kultplatz der Skira. Van der Loeff hingegen, der zuletzt das Fest heortologisch behandelt hat, hält zwar im Anschluß an Robert Athena Skiras von den Skira fern, aber die Oschophoria — wenn er sie auch nicht mit Skira gleichsetzt — bringt er doch in bestimmte Verbindung damit und versetzt das Fest in den Monat Skirophorion.[7]

[1] Welcker *Griech. Götterlehre* 2, 282 f.

[2] Bötticher *Erinnerungen an Skiron und Hierasyken am Kephisos, Philologus* XXII (1865) 221 ff.

[3] Robert *Athena Skiras und die Skirophorien, Hermes* XX (1885) 349 ff.

[4] Rohde *Σκίρα. Ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιΐα, Hermes* XXI (1886) 116 ff.

[5] Toepffer *Attische Genealogie* 119, 2.

[6] Heeg Art. *Skiras, in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.*

[7] van der Loeff *Oschophoria, Mnemosyne* 43 (1915), 413.

Auf der anderen Seite ist Skira mit den Thesmophoria zusammengebracht und das Fest als ein Demeterfest verstanden worden. Schon K. O. Müller hat diese Auffassung vorgetragen[1]; neben ihr läßt er aber auch noch die andere gelten, indem er Athena Skiras mit den Skira verbindet. Die verschiedenen Namensformen Skira und Skirophoria werden in der Weise ausgelegt, daß Skira das Demeterfest und Skirophoria das Athena-Skirasfest bedeutet. Bötticher verbindet zwar nicht die Skira mit den Thesmophoria, aber er behauptet, daß gleichzeitig mit den Skira besondere Sacra an Demeter begangen wurden[2]; seitdem Rohde das Lukianscholion, Dial. meretr. 2, 1, publizierte[3], ist die Verbindung zwischen Demeter oder den Thesmophoria und den Skira in ungleicher Weise von den Forschern dargestellt worden. Robert betrachtet die Thesmophoria und die Skira als verschiedene Feste, obwohl doch beide Demeterfeste repräsentieren und sowohl rituell als auch substantiell miteinander zusammenhängen.[4] Mommsen aber verbindet auch die Skira heortologisch mit den Thesmophoria[5]: er nahm zwei Feste an und nannte zuerst — K. O. Müller folgend — das Sommerfest (im Skirophorion) Skirophoria und das Herbstfest (in Pyanepsion) Skira;[6] nachher gab er jedoch zu, daß auch das Sommerfest Skira genannt worden sei.[7] Immer geht er aber von zwei Festen aus, von welchen das Herbstfest mit den Thesmophoria verknüpft erscheint; Demeter wird als die ursprüngliche Festgöttin angesehen. Van der Loeff schließlich folgt im allgemeinen Robert, aber er betrachtet Demeter — so wie Mommsen — als die ursprüngliche Festgöttin, in deren Kult Athena Polias später eingedrungen sei. Durch eingehende Interpretierung des Lukianscholion versucht er den rituellen und substantiellen Zusammenhang zwischen Thesmophoria und Skira noch klarer und bestimmter herauszuarbeiten[8]; die Pompe, in der Athena Polias Teil hatte, nennt er Skira, das große Mysterium, das eigentliche Demeterfest hingegen Skirophoria.[9]

Betrachten wir dann noch die Auffassungen über das Ritual des Festes und dessen Zweck, so zeigt sich, daß sie natürlich ebenso auseinanderstreben. So z. B. bezieht Welcker die Riten auf Athena Skiras als die wärmende, treibende Kraft[10], Bötticher verbindet die Athena Skiras mit dem Ölbaum und faßt das Fest auf als einen Bittgang zur Abwendung der sengenden Hitze von der jungen Olivenfrucht.[11] Einer antiken Ety-

[1] Müller *Kleine deutsche Schriften* 2, 162 ff. [2] Bötticher *op. cit.* 262 ff.
[3] Rohde *Rhein. Mus.* XXV (1870) 548 ff. [4] Robert *op. cit.* 367 ff.
[5] Mommsen *Feste der Stadt Athen* 310 f. [6] Mommsen *Heortologie* 440 f.
[7] Mommsen *Feste der Stadt Athen* 504.
[8] van der Loeff, *De Sciris, Mnemosyne* 44, 322 ff.
[9] van der Loeff, *op. cit.* 328 f. [10] Welcker *op. cit.* 2, 282.
[11] Bötticher *op. cit.* 240 ff.

mologie folgend, verbindet er Skira mit σκῖρος, γῆ σκιράς, Kalk, weiße Erde (vgl. u. S. 229f.) — auf dem Kalkboden gedeiht der Ölbaum. Auf dieser letzteren Etymologie baut insbesondere Mommsen seine Hypothesen auf: der Hauptritus der Skira sei eine Bestreuung des heiligen Ackerfeldes bei Skiron mit Kalk — eine rituelle Nachahmung der profanen Melioration des Bodens durch Zumischung von Kalk als saatbeförderndem Mittel.[1] Robert verbindet auch Skira etymologisch mit σκῖρος und Athena Skiras, die er aber heortologisch — wie gesagt — vom Feste trennt. Doch für ihn ist der Hauptritus des Festes das Heraufholen von verwesten Schweineresten aus den Megara der Demeter, nebst Backwerk in Gestalt von Schlangen und Phallen, die wegen ihrer weißgrauen Kruste σκίρα genannt wurden.[2] Van der Loeff schließlich verwirft den etymologischen Zusammenhang mit σκῖρος und verbindet den Festnamen mit σκίρον· ἄλσος; infolgedessen betrachtet er Skira als ein Erntefest, bei dem man Laubzweige, an deren Stelle später Schirme traten, in der Festprozession trug, oder bei dem die Frauen vielmehr in Laubhütten lagerten.[3] Diese wenigen Stichproben sollten nur dazu dienen, um das Chaos der Problemlösungen aufzuzeigen. Ich habe natürlich vieles nicht herangezogen[4] — alle Auffassungen aller Autoren im einzelnen zu erwähnen, würde ein ganzes Buch erfordern. Ich will jetzt diese geteilten Auffassungen, sowohl die hier angeführten als auch die übergangenen, einzeln nicht kritisieren — Kritik üben an so mancher Meinung der ältesten Autoren wenigstens, würde ja bedeuten, offene Türen einzuschlagen —; ich werde vielmehr den Versuch machen, durch erneute Prüfung des gesamten Materials und aller Testimonia diejenigen Tatsachen, die sicher festgestellt werden können, auszusondern. Erst dadurch, daß wir uns darüber auseinandersetzen, wieviel wir effektiv wissen, und was nur als Hypothesen und falsche Testimonia aufgenommen werden darf, werden wir in die Lage gebracht, den chaotischen Zustand zu erkennen und über ihn ins reine zu kommen. Dazu will die folgende Untersuchung beitragen.

Beim Überblicken der Testimonia findet man, daß sie in zwei Hauptklassen zerfallen: Separat-Testimonia, die einzeln und freistehend, ohne Zusammenhang mit den andern überliefert sind, und Gruppen-Testimonia, die miteinander gruppenweise verbunden sind. Zu den Separat-Testimonia gehören nos. I—XIII und zu den Gruppen-Testimonia alle andern, nos. XIV—XXXII. Ich beginne mit den Separat-Testimonia. Dadurch, daß ich jedes Testimonium für sich bespreche, ist natürlich nicht zu ver-

[1] Mommsen *Philologus* L (1891) 117ff.; *Feste der Stadt Athen* 506.
[2] Robert *op. cit.* 373. [3] van der Loeff, *Mnemosyne* 44 (1916), 324f.
[4] [Die Artikel *Skira* von Pfister und *Σκιράς* von Kock in *P. W.* IIIA 530ff., lagen bei Abfassung dieser Arbeit noch nicht vor. Korrekturnote.]

meiden, daß bisweilen dieselben Probleme an mehreren Stellen gestreift werden; auch sind einige Tatsachen in mehreren Testimonia erwähnt. Aber die auf diese Weise unvermeidlichen Wiederholungen und Hinweise sind gerechtfertigt durch die Notwendigkeit, jedes Testimonium für sich auf seinen Beweiswert zu prüfen.

Um den Lesern die Beurteilung des Beweiswertes der Texte selbst zu ermöglichen, füge ich den kritischen Apparat aus den textkritischen Ausgaben bei.

Test. I. Aristoph., Ekkles. 17 f.

ἀνθ' ὧν συνείσει καὶ τὰ νῦν βουλεύματα
ὅσα Σκίροις ἔδοξε ταῖς ἐμαῖς φίλαις.

17 *συνοίσει* codd. corr. Biset.

Test. II. Aristoph., Ekkles. 57 ff.

κάθησθε τοίνυν, ὡς⟨ἂν⟩ ἀνέρωμαι τάδε
ὑμᾶς, ἐπειδὴ συλλελεγμένας ὁρῶ,
ὅσα Σκίροις ἔδοξεν εἰ δεδράκατε.

57 *ὡς ἂν εἴρωμαι A. B. Γ.* *ὡς ἀνείρωμαι* R. Ald. *ὡς ἂν ἀνέρωμαι* Dawes. *τάδε* vulg. Dind. *ταδί* Mein. 58 *συλλελεγμένας* vulg. Mein. *ξυλλελεγμένας* Dind.

Im Anfang des Stückes wartet Praxagora, die Wortführerin der Ekklesiazusen auf die athenischen Bürgerinnen, die in der Morgenstunde hierher berufen sind. Sie redet die Lampe an, die sie in der Hand hält und erklärt, daß diese allein Zeuge der Geheimnisse der Frauen ist; wenn diese z. B. in ihrem Boudoir Aphrodites Liebeskunst ausüben oder sich in die Weinkeller hinunterschleichen, dann verrät sie nicht den Nachbarn, was sie gesehen. Darum v. 17 f. (I) soll die Lampe auch jetzt Mitwisserin der Beschlüsse sein, die Praxagora und ihre Freundinnen an den Skira gefaßt haben. In v. 57 ff. (II), wo die Frauen zusammengekommen sind, spricht Praxagora von denselben Beschlüssen. Worin bestanden sie? Darin, daß die Frauen durch falschen Bart, Männermäntel und lakonische Stiefel maskiert, sich in die Volksversammlung eindrängen sollten, um dort durchzusetzen, daß die Ausübung der Regierung den Frauen zufalle, weil die Männer alles verkehrt machten. Da also von diesen Beschlüssen ausdrücklich gesagt wird, daß sie an den Skira gefaßt worden sind, hat man guten Grund, mit Buschor[1] die Frage aufzuwerfen, ob nicht diese Vermummung einen Zusammenhang mit den Riten des Skirenfestes verraten, so daß wirklich die Annahme berechtigt ist, die Frauen hätten an diesem Feste Männerkleider angelegt. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß dieser poetische Vermummungseinfall, der zur Anregung des ganzen Dramas drängte und von dem dessen Durchführung abhing, viel stärker für das athenische Publikum psychologisch begründet wäre,

[1] *Jahrb. d. deutsch. arch. Inst.* XXXVIII/IX (1923/24) 128 ff.

wenn der Poet die Ekklesiazusen an diese Vermummungsidee denken und ihre Vollziehung beschließen ließe bei einer Gelegenheit, wo sie wirklich vermummt erschienen. Aber ebenso einleuchtend ist es, daß diese psychologische Begründung kein Beweis ist: dazu wären Fakta erforderlich, doch sie fehlen in der gesamten literarischen Tradition, Fakta, die von einer Vermummung an den Skiren sprechen. Buschor glaubt nun den gesuchten Beweis gefunden zu haben, und zwar in einigen Vasenbildern, die vermummte Figuren darstellen und die Buschor mit den Skira durch den Umstand verbindet, daß sie sehr oft Schirme tragen. Nun ist der Name des Festes schon im Altertume von *σκίρον*, Schirm, abgeleitet und das ganze Fest als Schirmfest gedeutet worden (s. unten). Mag auch die Etymologie falsch sein — unbestreitbar ist, daß Schirme an dem Feste angewendet wurden; dies genügt als Beweismaterial. Der Ring scheint also geschlossen zu sein. Es hätte aber überdies auch noch gezeigt werden müssen, daß die betreffenden schirmtragenden Figuren wirklich Gestalten aus den Skira wiedergeben. Dies ist aber m. E. nicht der Fall. Man kann doch nicht bloß durch die Tatsache der oft auftretenden Vermummung und Schirmausrüstung dieser Figuren beweisen, daß die Skira auf jenen Vasenbildern abgebildet sind. Denn erstens ist die Vermummung etwas, das erst bewiesen werden soll, zweitens ist sowohl Schirmtragen als auch Vermummung keine Seltenheit im griechischen Kultus. Bezeugt in der Literatur ist ein Schirmtragen an gewissen Festen, so wurden z. B. die Kanephoren von Schirmen gegen die Sonne geschützt, wenn sie nach Eleusis zogen[1], und es war den Metökinnen gesetzlich vorgeschrieben, die Schirme der Vollbürgerinnen an den festlichen Prozessionen Athens zu tragen[2]; aber es ist ja ohnedies selbstverständlich, daß die Athenerinnen im Altertume, genau wie heute, im Sommer ihre Haut vor der Sonne schützten; schirmtragende Frauen, sowohl in religiösen Zeremonien wie auch auf dem Spaziergang, müssen also eine sehr gewöhnliche Erscheinung gewesen sein! Darum ist es unmöglich, daß „die Schirmprozession“, wie Buschor behauptet[3], den Athenern auffallend erschien und daß sie deshalb zu der Schirmetymologie des Festnamens Veranlassung gab. Im Gegenteil — das Schirmtragen war eine natürliche Sache. Und in der Tat sehen wir auch, daß Lysimachides, der die Schirmetymologie vorführt, den Namen gar nicht vom Schirm im allgemeinen ableitet, sondern vom großen weißen Schirme, den die Eteobutaden zu tragen pflegten, und unter dem die Priesterin der Athena Polias und die Priester des Erechtheus und des Helios schreiten.[4] Nur dieser Schirm war auffallend und hatte dem Feste seinen Namen gegeben. Tatsächlich wird also nicht gesagt, daß

[1] Suidas s. v. *σκιάδειον*. [2] Harpokrat. s. v. *σκαφηφόροι*.
[3] Buschor *op. cit.* 129. [4] Test. XIV.

die Frauen Schirme an den Skira benützten, aber wenn man andererseits daraus schließen wollte, daß diejenigen Vasenbilder, wo auch die Teilnehmer der Prozession mit Schirmen versehen sind, eben darum nicht die Skira darstellen, weil bei diesen nur ein bestimmter Schirm, nämlich der Schirm der Priesterschaft, getragen wurde, so müßte natürlich auch ein solches argumentum ex silentio abgelehnt werden. Denn es ist — wie oben hervorgehoben — selbstverständlich, daß Schirme an den Skira, die um die Sommersonnenwende (Test. IV, XIII, XVII) gefeiert wurden, als Schutz gegen die Sonne angewendet wurden, aber es dürfte nach dem oben Gesagten auch verständlich sein, daß die Schirme keine Spezialität der Skira waren.

Daß die Vermummung, oder in diesem Fall richtiger der Kleidertausch, eine an vielen Festen wiederkehrende Sitte war, braucht nicht näher entwickelt zu werden. Es ist aber einleuchtend, daß, falls der auf den Vasen dargestellte Kleidertausch sich wirklich auf eine an den Skira vorkommende Sitte beziehen sollte, es eine unabweisbare Forderung wäre, daß sämtliche Bilder nur Frauen in Männerkleidern vorführten, weil nur Frauen an den Skira teilnahmen (Test. III). Betrachten wir die Bilder, so finden wir bald, daß diese Forderung nicht erfüllt ist: nicht nur Frauen treten in Männerkleidern auf, sondern auch Männer in Frauenkleidung.

In Élite céramographique IV 90[1] ist zweifelsohne eine Frau mit falschem Bart wiedergegeben: man erkennt an den weiblichen Formen der Gestalt und des Gesichtes deutlich die Darstellung einer Frau; ebenso unverkennbar ist der falsche Bart an ihrem Kinn. Nicht einen Schirm, aber eine Leier hält sie in der Hand. In Élite IV 93 ist auch eine Frau mit falschem Bart abgebildet; die Züge sind unwidersprechlich weiblich und der Bart in der Zeichnung von einem natürlichen Bart deutlich unterscheidbar. Sie trägt einen Kranz von Epheublättern um den Kopf. In Élite IV 91 sind dagegen sehr wahrscheinlich zwei Männer abgebildet: der männliche Typus des Gesichts und der natürliche Bart sind unverkennbar. Der eine Mann hält einen Schirm, der andere eine Schale in der Hand; eine Haube bedeckt den Kopf, den ein Kranz umgibt; die Blätter sind schematisch gezeichnet, aber ein Vergleich mit jenen auf Élite IV 93 zeigt, daß sicherlich Epheublätter gemeint sind. Zwischen den Männern befindet sich eine junge Frau mit einer Leier in der Hand.

In Élite IV 92 ist eine ähnliche Situation abgebildet: zwei Männer mit Hauben und Schirmen, in der Mitte eine flötenspielende Frau. Wenn auf diesen letztgenannten Vasen nur sehr wahrscheinlich Männer abgebildet sind, so sind auf der Vase 155, Taf. XIX bei Leroux, Vases de

[1] Für die nähere Beschreibung von Figuren siehe die von Buschor *loc cit.* angeführten Werke.

Madrid ganz sicher Männer dargestellt. Die Seite der Vase, die reproduziert ist, zeigt eine Prozession von vier Männern mit Schnurr- und Vollbart, mit reichgefaltetem, weiblichem Chiton und Mantel bekleidet. Ein Mann hat falsche lange Haare, mit einem Knoten aufgesteckt und eine Haube um den Kopf. Ein anderer ist ohne Haube und hat nicht falsche Haare: die Haartracht ist vollkommen männlich.

Absolut beweisend, daß sich auch Männer unter diesen schirmtragenden Figuren befinden, ist auch Pottier, Vases de Louvre III G. 220, pl. 130. Dargestellt ist ein Kahlkopf, also bestimmt ein Mann, mit einer Binde um den Kopf gelegt, einen Skyphos in der einen und eine Leier in der anderen Hand. Ihm folgt ein Mann mit Schnurr- und Vollbart, einer Haube auf dem Kopfe und einem Schirm in der Hand.

Ob die Figuren in Pellegrini, Bologna, Necr. Fels. 239, von Buschor, op. cit. S. 130 abgebildet, Männer oder Frauen darstellen, ist etwas schwierig festzustellen, da die Reproduktion ziemlich schlecht und auch die Oberfläche des Originals zerkratzt ist. So viel dürfte schon aus dem Angeführten hervorgehen, daß unter den von Buschor herangezogenen Vasenbildern sowohl Männer in Frauenverkleidung als auch Frauen in Männertrachten abgebildet sind, ohne daß es indessen möglich wäre, die Abbildungen in zwei Kategorien zu scheiden: sie gehören sicherlich demselben Kreise an, und sowohl Frauen als auch Männer tragen Schirme. Die Schirme bei den Männern müssen natürlich als ein Bestandteil der Vermummung gelten: gerade durch sie sind die Männer auch als Frauen charakterisiert. Aber so weit kann kein Zweifel bestehen, daß hier keine Szenen aus den Skira dargestellt sein können, weil die Skira als Frauenfest die Teilnahme — wenn auch vermummter — Männer ausschließen. Welches Fest gemeint ist, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden: wir wissen doch, daß solche Vermummungsfeste, wie z. B. die argivischen Hybristika, wo sich die Frauen als Männer und die Männer als Frauen vermummten, auch in Athen vorkommen.[1] Die Epheublätter scheinen die abgebildeten Szenen in den dionysischen Kreis einzureihen; auch wissen wir, daß Kleidertausch im Dionysoskult üblich war.[2]

Ich bin etwas weitläufig gewesen. Aber wenn die Tatsache, daß an den Skira die Frauen in Männerkleidern auftraten, bewiesen werden könnte, wäre sie eine bedeutende Bereicherung unserer Kenntnis der Skira-Festriten; eine genaue Prüfung war daher notwendig. Leider ist es nicht möglich, diese sonst sehr willkommene Vermehrung des Be-

---

[1] Macrobius *Saturn.* III 8, 3 (Philochoros). [2] Bekker *Anecdota* I 318, s. v. *ὠσχοί· ὠσχοφόροι οἱ ταῦτα τῇ Σκιράδι Ἀθηνᾷ προσφέροντες ἐν γυναικείαις στολαῖς δύο νεανίαι παρὰ τοῦ Διονύσου*; Lukian. *Calumn.* 16, *ἐγένετό τις ὃς διέβαλλε τὸν Πλατωνικὸν Δημήτριον, ὅτι ὕδωρ τε πίνει καὶ μόνος τῶν ἄλλων γυναικεῖα οὐκ ἐνεδύσατο ἐν τοῖς Διονύσοις.*

standes sicher festgestellter Festriten anzuerkennen: die herangezogenen Vasenbilder können auf Grund der oben angegebenen Einwände nicht mit Szenen aus dem Skirenfest identifiziert werden.

Test. III. Aristoph. Thesmoph. 832ff.

Χρῆν γάρ, ἡμῶν εἰ τέκοι τις ἄνδρα χρηστὸν τῇ πόλει,
ταξίαρχον ἢ στρατηγόν, λαμβάνειν τιμήν τινα,
προεδρίαν τ' αὐτῇ δίδοσθαι Στηνίοισι καὶ Σκίροις
ἔν τε ταῖς ἄλλαις ἑορταῖς αἷσιν ἡμεῖς ἤγομεν.

832 *χρὴ* codd. *χρῆν* Brunck. Dind. 833 delent Hamaker. Mein. Dind. *ποτε* pro *τινα* R. pr. 834 *τ' αὐτῇ* codd. et vulg. *αὐτῇ* Hamabar. *ταύτῃ* Mein. *τηνίοισι* codd. *Στηνίοισι* Bentl. Küst. et ita Schol. 835 *ἥγομεν* R.

Hieraus geht wieder hervor, daß erstens der Festname Skira lautet; zweitens sehen wir, daß es ein Frauenfest war. Dies könnte man freilich auch aus den Testimonia I—II folgern; hier wird es aber ausdrücklich gesagt; dasselbe erfahren wir durch die Testimonia XII und XX. Die Stenia, die auch als Beispiel eines Frauenfestes erwähnt sind, wurden am 8. Pyanepsion mit aischrologischen Zeremonien (*στήνιον* bedeutet Brust) gefeiert (vgl. Test. XX).

Die Bestimmung, daß nur Weiber an dem Feste teilnehmen dürfen, ist ziemlich gewöhnlich im Demeterkultus[1], aber ebenso oft kommt sie bei den Dionysosfesten vor.[2] Auch in den karischen Heräen beobachtete man dieselbe Regel[3], und die hyperboreischen Jungfrauen Opis und Arge wurden in Liedern angerufen, die die Frauen sangen, als sie im geldsammelnden Maisängerzug auf dem Lande herumzogen.[4] Es ist also nicht zulässig, in dem Männerverbot einen Fingerzeig dafür zu sehen, daß die Skira ein Demeterfest waren, wie es u. a. Mommsen tat (Feste der Stadt Athen 309). Dies hervorzuheben ist wichtig, da man die Skira oftmals als ein ursprüngliches Demeterfest darzustellen versuchte (vgl. Test. XII, XX sq., XXVI—XXVIII). Bisweilen ist ausdrücklich erwähnt, daß nur verheiratete Frauen teilnehmen dürfen, wie z. B. an den Thesmophoria[5], und es ist wahrscheinlich, daß dieselbe Regel für die Skira galt; man kann ein Indizium darin finden, daß die Ekklesiazusen immer verheiratet dargestellt sind. Für diese bei vielen Völkern der Welt verbreitete Sitte sind verschiedene Ursachen angenommen worden. Entweder sieht man die Ursache darin, daß die Frauen die ersten Ackerbauer waren, während die Männer auf die Jagd gingen, oder man will hier matriarchalische Überreste verspüren.[6] Weit besser begründet als diese anthropologisch-

[1] z. B. bei den Thesmophoria (vgl. Anm. 1 der nächsten Seite).
[2] Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum* 115f.
[3] Nilsson *Griech. Feste* 28. [4] *Herod.* IV 35.
[5] Aristoph. *Thesm.* 1167f., *Isaeus* III 80.
[6] Farnell *Cults of the Greek states* III 106ff.

soziologischen Auslegungen ist die psychologische Beobachtung: die Frauen üben die Fruchtbarkeitskulte gerade wegen ihrer generativen Potenz[1] aus. Frazer hat eine Menge Belege für diese Auffassung aus verschiedenen Ländern gebracht.[2] Daß nur Frauen an den Skira teilnahmen, ist also ein Beweis dafür, daß wir es mit einem Fruchtbarkeits- oder Vegetationsfest zu tun haben.

Test. IV. Plutarch, De gloria Athen. VII 350.

Τὴν δὲ δωδεκάτην τοῦ Σκιροφοριῶνος ἱερωτέραν ἐποίησεν ὁ Μαντινειακὸς ἀγών, ἐν ᾧ τῶν ἄλλων συμμάχων ἐκβιασθέντων καὶ τραπέντων, μόνοι τὸ καθ' ἑαυτοὺς νικήσαντες ἔστησαν τρόπαιον ἀπὸ τῶν νικώντων πολεμίων.

Die Schrift des Plutarch, ob die Ehre Athens durch Krieg oder durch friedliche Taten gewonnen sei, gehört zu den Jugendarbeiten des Verfassers. Er will dort zeigen, daß die kriegerischen Heldentaten und Siege den Athenern mehr Ruhm als alle ihre Dichter und Philosophen gebracht hätten. Einen Beweis sucht er u. a. darin, daß eine militärische Großtat sogar die Heiligkeit eines religiösen Festtages zu erhöhen vermag; so hat z. B. in der Schlacht bei Mantinea — wo die Athener allein von allen antithebanischen Bundesverwandten den gegen sie kämpfenden Teil der Feinde besiegten — die athenische Tapferkeit den zwölften Tag des Monats Skirophorion, den Tag des Kampfes, heiliger gemacht. Am 12. Skirophorion müssen also die Athener ein religiöses Fest gefeiert haben. Nun wissen wir von anderer Seite, daß die Skira gerade am 12. Skirophorion gefeiert wurden (Test. XIII, XVII), und so gewährt Plutarch eine wichtige Bekräftigung des Festdatums.

---

[1] Harrison *Prolegomena to the study of the Greek rel.* 272. Nilsson *Griech. Feste* 323. Farnell *op. cit.* III 110ff. Aber Strabon (I 3, 20), Lukianos (*Dial. meretr.* 2, 1) und ein Theokritscholiast (*Idyll.* IV 35) sagen, daß auch Jungfrauen am Feste teilnahmen, und Miß Harrison *Proleg.* 121 meint, daß die Thesmopharia also nicht nur ein Fest der verheirateten Frauen waren. Von diesen Testimonien ist aber der Theokritscholiast ganz auszumerzen: das Scholion ist ein *αὐτοσχεδίασμα*, erzählend, daß Frauen und Jungfrauen mit *νομίμους βιβλίους* (Thesmophoros, Gesetzgeberin) in Prozession nach Eleusis (dem berühmten Kultlokal Demeters!) zogen. Von den zwei andern berichtet Strabon (auf Demetrios von Kallatis zurückgehend) ausdrücklich, daß die Jungfrauen nur als Zuschauerinnen teilnahmen; sie griffen nicht aktiv in die Riten ein; sie waren nur *συμμάρτυρες*. Dem widerspricht nicht Lukian. Die Thesmophoria stehen also als ein Fest der verheirateten Frauen fest. Im Zusammenhang damit steht auch die Anwendung schwangerer Frauen im Fruchtbarkeitszauber; so ist es also erklärlich, warum an den Thesmophoria und wahrscheinlich auch an den Skira nur verheiratete Frauen zugelassen waren.

[2] Frazer *Golden Bough* V 1, 113ff.

Test. V. Polyaenus, Strateg. III 10, 4.

Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι περὶ Λευκάδα ἐναυμάχουν Τιμοθέου στρατηγοῦντος Ἀθηναίων, Νικολόχου[1] *ναυαρχοῦντος Λακεδαιμονίων. ἦν ἑορτὴ Σκίρα*[2]*. Τιμόθεος κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν μυρσίνῃ*[3] *στεφανώσας τὰς τριήρεις ἦρε τὸ σημεῖον· ἀναχθεὶς*[4]*, ναυμαχήσας ἐνίκησεν· οἱ δὲ*[5] *στρατιῶται μετὰ ἐλπίδος ἀγαθῆς ἠγωνίσαντο, [τὸ]*[6] *θεῖον ἔχειν οἰόμενοι σύμμαχον.*

[1] *Νικολόχου* Blume coll. III, 10, 12 et Xenoph. Hellen. V, 1, 6 et V, 4, 65; *Νικομάχου* F. *ναυαρχοῦντος* K et Schneider ad Xenoph. Hellen. V, 4, 65; *ναυμαχοῦντος* F [2] *ἑορτὴ σκίρρα* M; *ἑορτῆς κεῖρα* F; *ἑορτῆς κειρὸς* D [3] *μυρρίνῃ* H; *μυθρίνην* F; *μυρσίνην* D [4] *ἀναχθεὶς* M; *ἀχθεὶς* F [5] *οἱ γὰρ* K. [6] [*τὸ*] Hertlein, cf. H *ὡς ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ τὸ θεῖον ἕξουσι σύμμαχον*; *τὴν θεὸν* R.

Polyainos hat diese Notiz, wie Melber gezeigt hat[1], einer Anekdotensammlung entnommen, wo das Zusammentreffen historischer Ereignisse mit dem Datum von Festen und Mysterien hehandelt und die helfende Macht der Götter hervorgehoben wurde. Hier wird von den Treffen zwischen den Athenern und den Spartanern im Jahre 375 v. Chr. erzählt (wahrscheinlich die Seeschlacht von Alyzia, vgl. Melber op. cit. 574). Gerade war das Skirenfest da. An diesem Tage schmückte Timotheos, der athenische Strateg, die Trieren mit Myrtenkränzen, griff den Feind an und besiegte ihn. Die Soldaten stritten frischen Mutes, da sie glaubten, daß die Göttin auf ihrer Seite kämpfte.

Der Festname ist also immerfort Skira. Weiter erfahren wir, daß das Fest nur einen Tag umfaßte. Dies geht ganz deutlich hervor aus den Worten: *κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν*. Es ist wichtig dies festzustellen, da man, auf ein anderes Testimonium sich stützend, eine 12tägige Dauer des Festes angenommen hat.[2]

Anläßlich der Nachricht, daß Timotheos die Trieren mit Myrtenkränzen schmückte, kann man sich die Frage stellen, ob dieser Maien der Schiffe einen Zusammenhang mit den Festbräuchen hatte oder nicht. Da der glückliche Erfolg des Kampfes in einen inneren Zusammenhang mit dem Festtag und der Festgöttin, mit deren Hilfe sie unter den Myrtenkränzen kämpften, gebracht wird, so kann man nicht umhin, daraus zu schließen, daß tatsächlich Myrten an den Skira als Maien angewendet wurden. Es muß aber hervorgehoben werden, daß dies nur eine, freilich wie es scheint völlig sichere, Schlußfolgerung ist: nirgends ist es direkt belegt. Für die Richtigkeit der Schlußfolgerung sprechen auch innere Gründe: der Myrtenmaien schließt sich hinsichtlich seines Zweckes ganz organisch an die andern uns bekannten Bräuche des Festes an. Die Myrte wurde nämlich, wie bekannt, als ein die Frucht-

[1] J. Melber *Über die Quellen und den Wert der Strategemensammlung Polyaenus, Jahrb. f. class. Philol.* Supp.-Bd. 14 (1884/85) 421 ff. 576 f.

[2] s. Test. XIII und Mommsen *Feste der Stadt Athen* 505.

barkeit förderndes Mittel angesehen und war speziell der Aphrodite heilig.[1] Daß Athena, die Festgöttin der Skira (Test. XIV), ursprünglich auch eine Fruchtbarkeitsgöttin gewesen ist und auch in historischer Zeit viele ihrer Fruchtbarkeitsfunktionen bewahrt hat, ist nicht minder bekannt.[2] Es ist dann auch natürlich, daß die Myrte in dem Athenakult zur Anwendung kommt. Wir können zuerst die auf Kreta gefeierten Hellotia betrachten, wo ein zwanzig Ellen großer Myrtenkranz, der selbst Hellotis hieß, umhergetragen wurde.[3] Nun sind zwar die kretischen Hellotia der Europa gefeiert[4], aber auf dem Festland wurden Hellotia zu Ehren der Athena festlich begangen. Man weiß doch nicht bestimmt, ob auch in diesen Hellotia Myrte in Gebrauch war. Aber an den Panathenäen kam sie auch im Kultus der Athena zur Anwendung: in der Festprozession trugen Jünglinge Myrtenkränze und vielleicht auch Kränze.[5] Daß auch die Panathenäen, obgleich mit Prozessionspracht ausgestattet, in ihrem inneren Kern ein Vegetations- und Erntefest sind, darüber kann kein Zweifel herrschen.[6] Gewiß wurde die Myrte auch anders als in direktem Zusammenhang mit dem Fruchtbarkeitskult angewendet, z. B. als Lustrationsmittel und im Totenkult. Aber dieses mannigfaltige Auftreten teilt die Myrte mit vielen anderen Arten des Maien und der Lebensrute[7]; prinzipiell ist kein Unterschied da. Wenn man behauptet, daß z. B. in Lustrationsriten die apotropäische Kraft des Maien wirksam ist, so kann man dies mit ebensogroßem Recht von ihrer Anwendung in den Fruchtbarkeitsriten behaupten. Ob hier die apotropäische oder prostropäische Kraft ursprünglich wirksam gewesen ist, kann nicht sicher beantwortet werden, denn je näher man an das Ursprüngliche rückt, desto mehr werden die scharfen Grundrisse verwischt; das Apotropäische und Prostropäische fließen ineinander. Diese Tatsache ist aber für unsere Untersuchung von nebensächlicher Bedeutung: wichtig ist hier, sich zu erinnern, daß die Myrte in den Fruchtbarkeitsriten angewendet wurde. Da die Skira, wie aus andern Testimonia zu schließen, ein Fruchtbarkeitsfest ist, fügt sich also der Myrtenmaien organisch in die andern Bräuche des Festes.

Test. VI. Athenaeus, Dipnosoph. XI, 495 EF.

Πενταπλόα. μνημονεύει αὐτῆς Φιλόχορος ἐν δευτέρᾳ Ἀτθίδος. Ἀριστόδημος δ' ἐν τρίτῳ περὶ Πινδάρου τοῖς Σκίροις φησὶν Ἀθήναζε[1] ἀγῶνα ἐπιτελεῖσθαι τῶν ἐφήβων δρόμου· τρέχειν δ' αὐτοὺς ἔχοντας ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὦσχον. τρέχουσι δ' ἐκ τοῦ ἱεροῦ[2] τοῦ Διονύσου μέχρι τοῦ τῆς Σκι-

[1] *Ἀθήνησι* Mein. [2] *ἱεροῦ* om. E

---

[1] Fehrle op. cit. 239 ff. [2] s. unten S. 216.
[3] Athen. XV, 678 A. [4] Nilsson *Griech. Feste* 95 f.
[5] Pfuhl *De Athen. pompis sacr.* 18, 115; 20, 130.
[6] Vgl. Fehrle op. cit. 181. [7] Mannhardt *Wald- und Feldkulte* 251 ff.

ῥάδος Ἀθηνᾶς ἱεροῦ, καὶ ὁ νικήσας λαμβάνει κύλικα τὴν λεγομένην πενταπλόαν καὶ κωμάζει μετὰ χοροῦ.

Aristodemos berichtet also, daß an den Skira ein Ephebenwettlauf in Athen stattfand, wobei die Epheben mit Weintrauben in den Händen vom Dionysosheiligtum bis zum Tempel von Athena Skiras liefen, und daß der Sieger eine Kylix, πενταπλόα genannt, mit Wein, Honig, Käse und Öl gefüllt, als Preis erhielt. Was Aristodemos beschreibt, ist offenbar der Oschophorienwettlauf, den auch Proklos[1] und ein Nikanderscholiast[2] erwähnen. Bei diesen beiden Autoren fehlt aber die Angabe, daß der Wettlauf an den Skira stattfand: und alle übrigen Indizien weisen dahin, die Oschophoria im Pyanepsion anzusetzen — also vier Monate später als die Skira.[3] Aristodemos schöpft wahrscheinlich aus Philochoros[4], und die Übereinstimmung mit Proklos und dem Nikanderscholiasten zeigt, daß auch ihre Vorlagen auf dieselbe Quelle zurückgehen. Welche Version die richtige ist, darüber kann kein Zweifel bestehen. Falls der Oschophorienwettlauf wirklich an den Skira stattfand, dann wird folgende Alternative möglich: entweder müssen die Oschophoria im Skirophorion oder die Skira im Pyanepsion gefeiert worden sein. Van der Loeff verficht die erste Alternative[5], Mommsen zieht die zweite vor, indem er „Skirabräuche" im Pyanepsion im Anschluß an die Thesmophorion annimmt.[6] Beides ist aber unmöglich: die Trauben sind im Skirophorion noch nicht reif[7], und die Skira in irgendeiner Weise mit den Thesmophoria zusammenzuwerfen und in den Monat Pyanepsion zu versetzen, verbieten klare und unwidersprechliche Zeugnisse (Test. IV, XIII, XVII, vgl. S. 231—236). Es ergibt sich also, daß die Angabe des Aristodemos falsch ist. Wie sie aber entstand, ist leicht zu erklären: die Oschophoria waren mit Athena Skiras in Phaleron verbunden; durch die Namensähnlichkeit dieser Göttin mit dem Festnamen Skira ist die Verwechslung eingetreten; das Testimonium steht in realem, wenn auch nicht formalem Zusammenhang mit den Test. XVII, XXII, XXIII, wo Athena Skiras mit den Skira verbunden ist, aber irrtümlich, wie wir noch sehen werden. Daß Philochoros sich diesen Lapsus erlaubt hätte, ist nicht vorauszusetzen: er muß auf Aristodemos' Konto geschrieben werden, und damit stimmt es auch überein, daß bei Proklos und dem Nikanderscholiasten diese fehlerhafte Angabe nicht vorhanden ist.

Das Testimonium ist also für die Skira ganz auszuscheiden.

---

[1] Proklos *Chrestomat. in Phot. bibl.* 322.

[2] *Schol. Nikandr. Alexiph.* 109.

[3] Mommsen *Feste der Stadt Athen* 282 f.

[4] *Hermes* XX (1885) 356, 2.

[5] *Mnemosyne* 43 (1915) 413.

[6] *Feste d. Stadt Athen* 309 ff., 313 f.

[7] Dies ist van der Loeff nicht entgangen, und darum ist er geneigt, die Oschophoria einige Zeit nach den Skira anzusetzen (vgl. *Mnemosyne* loc. cit.).

Test. VII. Photios v. *τροπηλίς*.

Τροπηλίς· ἡ τῶν σκορόδων δέσμη ἀπὸ τοῦ εἱλῆσθαι.[1] *ἐν δὲ τοῖς Σκίροις*[2] *τῇ ἑορτῇ ἤσθιον σκόροδα ἕνεκα τοῦ ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων, ὡς ἂν μὴ μύρων ἀποπνέοιεν, ὡς Φιλόχορος ἐν τῇ πρὸς Ἄλυπον ἐπιστολῇ.*

[1] *εἱλεῖσθαι* D [2] *κήροις* Cod. *σκήροις* corr.

Die Glosse des Photios ist einer Schrift des Philochoros entnommen, die er in Briefform an einen gewissen Alypos gerichtet hat. Die daraus gewonnene Nachricht, daß die Frauen am Skirenfest Knoblauch speisten, ist äußerst wichtig, weil sie uns dazu hilft, dem ursprünglichen Charakter des Festes näher zu kommen. Was ist denn der Zweck dieses Knoblauchessens? Die Erklärung des Philochorus selbst, daß man es tat, um sich der Aphrodisiaca zu enthalten, und der rationalistische Zusatz, „damit sie nicht nach Salben dufteten“, reflektiert zwar die Auffassung seiner Zeit, aber gibt uns nicht den ursprünglichen Sinn des Brauches wieder.

In Griechenland gab es verschiedene Arten von Zwiebeln: *σκίλλα*, *σχῖνον*, *πράσον*, *κρόμμυον*, *βολβός* etc., deren Anwendung im Zauber und Kultus gleich gewesen ist. Überblickt man diese ihre Anwendung im Altertum, so findet man, daß die Zwiebel oftmals rein apotropäisch gebraucht wurde: man hängte den Kindern Zwiebeln an, um sie gegen die Strix zu schützen[1]; auch wolfgestaltige Dämonen vertreibt sie[2] und ist im allgemeinen ein *ἀλεξίκακον*, weshalb man sie auch über Türen anbrachte[3] oder unter die Türschwelle vergrub.[4] Damit hängt die Anwendung der Zwiebel in den Lustrationsriten zusammen.[5] *Ἡ σκίλλα* galt als *καθαρτικὴ πάσης κακίας*.[6] Wenn man findet, daß in einem Peleuskultus auf Ikos ein Mädchen Zwiebeln (*γήτειον*) in der Hand hält, muß auch dieser Brauch in die apotropäisch-lustrative Reihe hineingefügt werden.[7] Aber die rituelle Anwendung der Zwiebel ist damit nicht erledigt. Bekannt ist, wie der *φαρμακός* an den Thargelia in Kolophon mit Feigenzweigen und Meerzwiebeln auf das männliche Glied gepeitscht wurde.[8] Man hat den Pharmakosritus in verschiedener Weise aufgefaßt, entweder seinen Lustrations- oder Fruchtbarkeitscharakter hervorgehoben oder auch, wie Nilsson, beiden Rechnung getragen.[9] Wenn auch, wie der genannte Gelehrte zeigt, der Zweck des Festes der war, die bösen Einflüsse auf den Erntesegen abzuwehren, und darum mit dieser apo-

[1] O. Jahn *Ber. Sächs. Ges. d. Wiss.* 84 (1855) 233.
[2] Artemid. *Onirocr.* III 50.
[3] Dioskor. *Mat. med.* II 202, vgl. Plin. *Nat. hist.* XX 201.
[4] Aristoph. *Danaides* fr. 8.
[5] Vgl. oben S. 199.
[6] *Schol. Theokr.* V 121; vgl. Lukian. *Nekyom.* 7; Theophr. *Charact.* 16; Galen. *π. εὐπορίστων* III; XIV 557—569 K.; Rhode *Psyche* II 406.
[7] Greenfell-Hunt, *Oxyrhynch. Pap.* XI (1915) 1362.
[8] Bergk *Poetae Lyrici Graeci* Fr. 4—9.
[9] Nilsson *Griech. Feste* 105 ff.

tropäischen Wirksamkeit Lustrationsvorstellungen verbunden sind, so ist es auf der anderen Seite ganz klar, daß durch die Zwiebelpeitschung beabsichtigt wurde, die Kraftpotenz des Pharmakos zu erhöhen, damit er seinen Zweck besser erfüllen könne — der Platz, wo die Peitschung angebracht wurde, ist bezeichnend. Die Zwiebelpeitschung gehört also zu den Fruchtbarkeitsriten: es ist der Schlag mit der Lebensrute. — Vielleicht noch deutlicher ist diese Anwendung der Zwiebel im Kultus des arkadischen Pan. Wenn das Fleisch ausging, d. h. die Herden sich nicht genug vermehrten und so den Hirten Hungersnot drohte[1], pflegten die arkadischen Jünglinge Pans Bild mit Meerzwiebeln zu peitschen.[2] Hier ist die fruchtbarkeitsfördernde Kraft der Zwiebel völlig einleuchtend: die generative Potenz des Pan hat sich verringert, sie muß daher durch die Lebensrute erhöht werden. An den delphischen Theoxenien wurde Leto eine große Porreezwiebel (*γηθυλλίς*) überbracht.[3] Das Aition berichtet, daß Leto vor ihrer Niederkunft ein unnatürliches Verlangen nach Zwiebeln hatte, woraus die Auffassung ihrer Eigenschaft als geburtförderndes Mittel deutlich hervorschimmert. Die enge Zusammengehörigkeit der Zwiebel mit der Fruchtbarkeit wird auch durch mehrere antike Verfasser hervorgehoben. Athenaeus hat einige Zeugnisse unter dem Stichwort *ΒΟΛΒΟΙ*[4] gesammelt; so sagt z. B. Alexis: *πίννας, κάραβον, βολβούς, κοχλίας, κήρυκας, ᾠά, ἀκροκώλια, τοσαῦτα· τούτων ἄν τις εὕρῃ φάρμακα ἐρῶν ἑταίρας ἕτερα χρησιμώτερα*, und Xenarchos nennt die Zwiebel *Δηοῦς σύνοικος, γηγενής*. Herakleides aus Tarent sagt im Symposion, daß *βόλβος καὶ κοχλίας καὶ ᾠὸν καὶ τὰ ὅμοια* samenschaffend sind (*σπέρματος εἶναι, ποιητικά*), und Diphilos sagt von denselben *βολβοί*, daß sie erotisch erregend sind (*διεργετικοί δ' ἀφροδισίων*), wovon das Sprichwort herrührt: *οὐδὲν σ' ὀνήσει βολβός, ἂν μὴ νεῦρ' ἔχῃς*. Es ist also reichlich bezeugt, daß die Zwiebel gar nicht antaphrodisisch, wie Philochoros behauptet, sondern aphrodisisch aufgefaßt war. Zu vergleichen ist die Auffassung der Zwiebel im ägyptischen Kultus und Volksglauben, worüber Jacoby berichtet.[5] Von dem *σκόροδον* sollte man sich im Kultus des Men enthalten, sowie vom Schwein und Weib.[6] Das *κρόμμυον* war auch im Kultus des Zeus Kasios in Pelusium verboten, und der Priester durfte nicht das *σκόροδον* der lybischen Aphrodite schmecken.[7] Von derselben Auffassung betreffs der Zwiebel sind die Harranier: die essen nicht „Knoblauch, weil er Kopfweh bewirke und das Blut oder den männlichen Samen, von dem doch der Bestand der Welt abhänge, ent-

---

[1] Theokr. VII 106 und Schol. z. St.
[2] Theokr. VII 106 ff. [3] Athen. IX 371 f. [4] Athen. II 64.
[5] *Rec. de travaux relat. à la phil. et à l'archéol. égypt. et assyr.* XXXIV (1912) 9 ff.
[6] Foucart *Des associat. relig.* 219. [7] Sextus Empir. I 298.

zünde."[1] Die Zwiebel hat also dieselbe rituelle Anwendung wie die Myrte: aphrodisisch-apotropäisch-lustrativ. Daß das *σκόροδον*-Essen an den Skira ursprünglich aphrodisisch gewesen ist, können wir aus dem allgemeinen Charakter und dem Zweck des Festes erschließen: die Frauen sind da wegen ihrer generativen Potenz, es galt, diese ihre Potenz zu erhöhen, ihre aphrodisische Kraft aufzuregen, um ein glückliches Resultat der Riten herbeizuführen. Übrigens sind, wie oben gesagt, das Aphrodisische, Apotropäische und Lustrative ursprünglich nicht verschieden: nur auf verschiedenen Wegen bewirken sie dasselbe. So mag es wohl sein, daß man das *σκόροδον*-Essen auch apotropäisch-lustrativ aufgefaßt hat. Daß man es schließlich antaphrodisisch deutete, dürfte wohl mit seinem lustrativen Charakter zusammenhängen (obgleich einige Leute, wie Philochoros, eine rein rationalistische Erklärung aussannen), und es ist interessant zu sehen, daß man zu Philochoros' Zeiten den eigentlichen Sinn des Brauches nicht mehr kannte. Aber es zeigt noch mehr: wir können aus dieser falschen Deutung erschließen, daß an den Skira Keuschheit wirklich befohlen war. Auch dieser Brauch gliedert sich organisch an die andern. Die Keuschheit bewirkt nämlich negativ dasselbe wie das aphrodisische Mittel positiv: durch die Keuschheit wird erotisch-generative Energie aufbewahrt, und darum sind oftmals Keuschheitsvorschriften in Fruchtbarkeitsriten mit aphrodisischen Bräuchen verbunden[2], und Artemis z. B., die Fruchtbarkeitsgöttin, ist auch die jungfräuliche Göttin, deshalb, weil die negative Seite ihres Wesens mehr hervorgehoben ist.[3] Das Testimonium lehrt uns also, daß am Skirenfest die Frauen sowohl *σκόροδον* aßen als sich auch des Coitus enthielten, um ihre weiblich-generative Kraft zu erhöhen.

Test. VIII. Suidas v. *Διὸς κώδιον.*

Διὸς κώδιον. οὗ τὸ ἱερεῖον Διὶ τέθυται. θύουσί τε τῷ τε[1] *Μειλιχίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ*[2] *Διί. τὰ δὲ κώδια τούτων φυλάσσονται, δῖα*[3] *προσαγορεύοντες. χρῶνται δ' αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων*[4] *τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι. καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες*[5] *αὐτὰ τοῖς ποσὶ ἐναγῶν.*

[1] *τῷ*; *τῷ τε* AVC [2] *κτησίῳ*; *κτησιδίῳ* VC [3] *Δία* codd. *Διὸς* coni. Gaisfordius [4] *Σκιροφορίων*; *Σκηροφορίων* BVE [5] *ὑποστορνύντες* A *ὑποστρωννύντες* VC

Durch dieses Testimonium erfahren wir, daß das Dios Kodion an den Skirophoria zur Anwendung kam. Erstens ist zu bemerken, daß das Fest hier Skirophoria genannt wird. Dieselbe Form finden wir bei Clemens Alexandrinus und seinem Scholiasten und dem Lukianscholiasten (Test. X, XXVI, XXVII). Sonst kommt der Name nur in zwei Glossen bei Hesychios und Photius vor (Test. XXXI, XXXII). Daß sich

[1] Keßler *Mani* I 311. [2] Fehrle op. cit. 63 f. [3] Fehrle op. cit. 203 f.

Skirophoria auf dasselbe Fest wie Skira bezieht, ist unwiderleglich: Skirophoria hängt mit dem Monatsnamen Skirophorion zusammen, und sie müssen also in diesem Monat gefeiert worden sein. Nun wissen wir aber, daß Skira auch im Skirophorion, und zwar am 12. dieses Monats abgehalten wurden. Es ist also nicht möglich, die beiden Festnamen zu scheiden. Da drängt sich die Frage auf: warum ist das Fest bald Skira, bald Skirophoria genannt, und wie verhalten sich diese beiden Namen zueinander? Es ist auffallend, daß das Fest auf den Inschriften bis in die römische Kaiserzeit immer Skira heißt: das muß also der offizielle Festname sein, den auch die meisten und frühesten Autoren anwenden. Aber auf der andern Seite zeigt der Monatsname Skirophorion, daß auch der Name Skirophoria nicht so spät sein kann. Im ersten Augenblick könnte es als sonderbar auffallen, daß man stets den Festnamen Skira anwendet, aber den Monatsnamen von einem Festnamen Skirophoria herleitet. Dem dürfte aber so sein: das Fest ist natürlich älter als der Monat. Der Name Skira, der konservativ bis in die späte Zeit beibehalten worden ist, ist daher der ursprüngliche Name. Er gehört einer Gruppe Festnamen an vom Typus: Choai, Chytroi usw.: ein Hauptgegenstand des Festes in Pluralis gesetzt. Skirophoria dagegen gehört dem weitverbreiteten Typus auf *-φόρια* an, die sich auf eine Zeremonie, das Tragen von etwas, beziehen. Was die Skira waren, wissen wir aber nicht; auch die Alten wußten es nicht, soweit uns die literarische Tradition darüber Auskunft gibt. Sie suchten aber das Wort von *σκίρον* herzuleiten. *Σκίρον* sollte der große Schirm heißen, unter dem die Priesterin der Athena Polias und die Priester des Erechteus und Helios in der Festprozession wandelten (Test. XIV).

Sachlich ist diese Erklärung unmöglich, weil der Schirm kein substantielles Element im Feste bildet und keine kultische Beziehung hat. Formell könnte *σκίρον* als eine Bildung mit *-ρο* Suffix von der Wurzel *σκι-* (*σκι-ά*, Schatten) betrachtet werden. Nun muß aber bemerkt werden, wie schon hervorgehoben worden ist, daß *σκίρον* nicht mit *σκιάδειον* im allgemeinen gleichgesetzt ist, sondern mit dem großen Schirm oder Baldachin, der in der Prozession getragen wurde. Dieser Baldachin hat offenbar keine kultische Beziehung; er ist nur da aus praktischen und zeremoniellen Gründen — er schützt die Priester gegen die Sonne und trägt zum festlichen Schmuck der Pompe bei. Dazu ist auch zu beachten, daß das Wort *σκίρον* niemals in der Literatur, sondern nur in den Lexika als Glosse vorkommt. Das Wort scheint also nur *ad hoc* erfunden zu sein. Die Sache liegt so: mit der Zeit, vielleicht durch Änderung der Riten des Festes — wir wissen nicht wie — entsprach nichts mehr im Feste seinem Namen; und so wurde dessen Sinn dunkel; da fragte man sich: Was bedeutet eigentlich Skira?

Der große Schirm lenkte bei dieser Frage die Aufmerksamkeit auf sich: ist nicht σκίρον ein Name dieses σκιάδειον, und ist nicht Skira eine ἑορτή, ἐν ᾗ τοῦτο τὸ σκίρον φέρεται? oder wie Lysimachides (Test. XIV) sagt: σκίρον ὑφ' ᾧ φερομένῳ... Skira wurde also als Skirophoria, Schirmtragen, gedeutet. Lysimachides entnahm diese Erklärung der heortologischen Literatur, sie ist also hieratischer Art. Nun verstehen wir, warum das Fest Skira, der Monat aber Skirophorion heißt. Die griechischen Monatsnamen sind mit der hieratischen Regelung des Festkalenders im Anschluß an die Festnamen entstanden. Skira wurde als Skirophoria gedeutet, und von dieser hieratisch verständlichen Deutung wurde der Monatsname gebildet, wogegen man fortfuhr, den unverständlichen Festnamen aus religiösem Konservativismus bis in die späte Zeit anzuwenden. Da der Kalender im 7. oder 8. Jahrh. geregelt wurde, können wir daraus schließen, daß das Mißverständnis schon in jener Zeit vorhanden war.[1]

Das Dios Kodion ist dem Testimonium gemäß das Fell eines Opfertiers, das dem Zeus Meilichios oder Zeus Ktesios geopfert worden war. Aber weiter wird gesagt, daß diese Felle δῖα genannt wurden, und daß man sie an den Skira, in den eleusischen Mysterien und auch sonst in den Reinigungsriten anwendete, wobei die Person, die gereinigt werden sollte, mit ihren Füßen auf dem Felle stand. Die Form δῖα, die Gaisford mit Unrecht in Διός ändern wollte, wird von Eustathius in seinem Kommentar über die Reinigung des Hauses des Odysseus nach dem Freiermord verwendet.[2] Das Διὸς κώδιον sollte also eigentlich δῖον κώδιον heißen. Das Verdienst, dies hervorgehoben zu haben, gebührt Miß Jane Harrison.[3] Wenn auch das Wort δῖος nicht, wie Miß Harrison nach Mr. Neils Vermutung annimmt, aus einem Stamme δῑσ- (lat. dīr-), verfluchen, entwickelt ist, sondern doch etymologisch dasselbe wie Zeus bedeutet (δῖος * διϜιος)[4], so ist doch zu bemerken, daß δῖος bei seinem ersten Auftreten, bei Homer, nichts mit Zeus zu tun hat, weil es schon ausgebildet war, ehe Zeus eine Personalität wurde.[5] Also: Διὸς κώδιον ist von δῖον κώδιον erst durch nachträgliche Identifikation von Διός und δῖος entstanden. Dies ging um so leichter, als Zeus einige Kulte, bei welchem das δῖον κώδιον angewendet wurde, usurpierte (Ktesios, Meilichios) und übrigens auch andere Kulte, bei denen Felle in Analogie des δῖον κώδιον in Gebrauch traten (Zeus Akraios, Zeus Amphiaraos). Einleuchtend ist es auch, daß das Wort von der Magie beeinflußt wurde;

---

1 Nilsson *Die Entstehung und religiöse Bedeutung d. griech. Kalenders* 29.
2 Eustathius *ad Odyss.* XXII 481.
3 Harrison *Prolegomena to the Study of the Greek rel.* 23 ff.
4 Boisacq *Dictionnaire étymologique de la lange grecque* s. vv. δέατο, δῖος, Ζεύς.
5 Vgl. Cook *Zeus* 3.

daher die Bedeutung der Verba *διοπομπεῖν* und *ἀποδιοπομπεῖν*, die also nicht, wie Miß Harrison meint, die „Verfluchungsherleitung" notwendig machen.[1]

Die Anwendung des Fells im antiken Kultus und in der Magie ist verschieden. Pley[2] hat einige charakteristische Beispiele zusammengestellt und besprochen, und Deubner[3] hat die verschiedenen Kategorien weiter abgesondert und exemplifiziert: das Fell kommt zur Anwendung in den apotropäischen und kathartischen Riten, in der Inkubation, in der Wind- und Wettermagie und im Fruchtbarkeitszauber.[4]

Die Anwendung des Fells ist also vielseitig[5]; die Motive greifen auch ineinander, und bisweilen muß man im Zweifel sein über den ursprünglichen Sinn des Brauches. Ein durchgehender Zug ist aber, daß man beabsichtigt, einen Kontakt zwischen dem Fell und der betreffenden Person zu erreichen, was ebenso charakteristisch ist für die Anwendung des Fells in der Kathartik und Apotrope (z. B. der Einzuweihende betritt das Fell mit seinem Fuß, der Inkubant schläft auf Fellen), sowie in dem Fruchtbarkeitszauber (z. B. das Schlagen mit Riemen, die Einhüllung in Felle) und auch in der Wettermagie (z. B. die Teilnehmer in der Prozession zu Zeus Akraios sind in Felle eingehüllt.[6]) Die Eigenschaften des Tieres bleiben in dessen Felle zurück (solange es noch frisch ist — die Teilnehmer in der Prozession zu Zeus Akraios sind in frische Felle eingehüllt), die Absicht ist also, durch den Kontakt diese Eigenschaften auf die betreffende Person überzuführen: so kann man meiner Meinung nach, wie es Robertson Smith[7] und Oldenberg[8] tun, die verschiedenen Anwendungen des Fells deuten

---

[1] Harrison *Prolegomena to the Study of the Greek rel.* 267.

[2] Pley *De lanae in antiquorum ritibus usu* in *Religionsgesch. Vers. und Vorarb.* XI 2 (1911) 3ff.

[3] Deubner s. v. *Fleece* in *Hastings Encyclopaedia of Rel. and Ethics.*

[4] Zu den Beispielen der Anwendung des Fells im Fruchtbarkeitszauber, die Deubner anführt, ist aus dem antiken Gebiet noch das Schweineopfer an Aphrodite in Paphos, wobei der Priester in ein Widderfell eingehüllt war, hinzuzufügen (Blinkenberg *Le temple de Paphos, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* IX 2 (1924) 23 ff.)

[5] Von mehreren Forschern wird die eine oder andere Kategorie auf Kosten der andern betont, so z. B. heben Miß Harrison (*Proleg. to the study of the Greek rel.* 23 ff.), Stengel (*Griech. Kultusaltertümer* 170), Cook (*Zeus* 422 ff.) die Reinigungsmotive hervor, Nilsson (*Griech. Feste* 6), Eitrem (*Voropfer und Opferritus* 372 ff.) den wind- und wettermagischen Charakter.

[6] Nilsson *Griech. Feste* 6.

[7] Robertson Smith *Lectures on the religion of the Semites* 438.

[8] Oldenberg *Die Religion des Veda* 399, 1; 480. Andere Erklärungsversuche: Ersatzopfer Diels *Sibyllinische Blätter* 69, 1, vgl. Gruppe *Griech. Myth. und Rel.* 892, 1, Kommunion Kroll *Arch. f. Religionswiss.* VIII (1905) Beiheft 39. Pley *De lanae in antiquorum ritibus usu* 9 ff. usw. betreffen nicht das Ursprüngliche.

und verstehen. Im Fruchtbarkeitszauber erinnert das Schlagen mit den Riemen an die Lebensrute; in der Inkubation ist es auch ein gewöhnlicher Brauch, auf der bloßen Erde oder auf einem Lager von Pflanzen zu liegen; die Kräfte der Erde und der Pflanzen sind ebenso anwendbar wie die des Tieres[1]; die kathartischen und apotropäischen Riten sind auch auf diese Weise verständlich, und die wettermagischen Zeremonien können so aufgefaßt werden. Ob die Ähnlichkeit des Fells mit den Wolken, oder ob der Glaube an die feuchtigkeitziehende Macht desselben *ultima ratio* ist, davon kann man wohl absehen: die Hauptsache ist, daß einige Tiere, wie die Ziege und der Widder, als wettermagisch angesehen wurden; wenn man sich also in derartige Felle einhüllt, wird man ein wettermagisches Objekt, mit wettermagischer Energie gefüllt, die die gewünschten Wetterverhältnisse bewirken kann. Die verschiedenen Wirkungen des Fells sind also von den verschiedenen Qualitäten der Tiere abhängig. Daß sich die fruchtbarkeits- und wettermagischen Qualitäten berühren, wissen wir auch von anderer Seite her: die Wind- und Wettergeister sind oft identisch mit den Wald- und Feldgeistern, die Grenzen dazwischen sind fließend[2]; daß auch die Fruchtbarkeits-, kathartischen und apotropäischen Riten oft identisch sind, ist allbekannt und schon oben erwähnt.

Der allgemeine Charakter der Fellriten ist somit klar; schwieriger ist es aber, die spezielle Anwendung des *δῖον κώδιον* in den Skira festzustellen, nämlich ob es hier apotropäisch, kathartisch, fruchtbarkeitszaubernd oder wettermagisch angewendet ist. Ich meine von der wettermagischen Anwendung kann man absehen, von Regenzauber kann nicht die Rede sein, denn eine Regenzauberzeremonie im Hochsommer mußte bald aufhören, da das gewünschte Resultat immer ausblieb (vgl. Nilsson, Griech. Feste 438, 1). Sollte etwa die Zeremonie günstige, kühlere Winde bringen wie die Prozession zu Zeus Akraios in der Mitte des Sommers? Auch dies ist nicht anzunehmen; denn betrachtet man die Riten, bei welchen das Fell sicher wettermagisch angewendet ist, so findet man, daß sie immer auf hohen, windreichen Gebirgen ausgeführt sind. Jedoch Skiron, wo die Skira gefeiert wurden, ist ein Ackerfeld (vgl. u. S. 216, Anm. 2). Betrachtet man dagegen die Fälle, wo speziell das *δῖον κώδιον* angewendet wird, so belehrt uns das Testimonium, daß es mit dem Kulte des Zeus Meilichios und Ktesios verbunden ist. Beide sind chtho-

---

[1] Deubner *De incubatione* 27; Hastings *Encycl. of Rel. and Ethics* l. c. erklärt die Inkubation, als ob der Gott durch das Fell des an ihn geopferten Tieres bewogen würde, die gewünschte Auskunft zu geben. Das oben S. 206 Note 8 Gesagte hat auch hier Geltung.

[2] Mannhardt *Wald- und Feldkulte* 201 ff.

nische Gottheiten der Fruchtbarkeit und des Vorrats.[1] Aber schließlich ist es unmöglich, mit Sicherheit zu wissen, ob auch in diesen Kulten eine apotropäisch-kathartische oder fruchtbarkeitszaubernde Wirkung beabsichtigt ist. Da das Resultat aber, wie wir gesehen haben, in jedem Fall ein und dasselbe ist, so schließt sich das *δῖον κώδιον* organisch an die anderen fruchtbarkeitserregenden Riten des Festes an.

Test. IX. Schol. Aristoph., Thesm. 750.

εἰώθασι λέγειν, ἐάν τις ἐν Διονυσίοις ἢ Διασίοις ἢ Σκίροις μικρόν τι πρὸς ἐναγισμάτων[1] *φησὶν ευπ̃.*

[1] *προσεναγισμάτων* codd.

Der Text des Scholions zu Thesm. 750 ist hoffnungslos zerstört und ergibt keinen klaren Sinn; nach dem Worte *Σκίροις* und vor dem Worte *φησίν* ist eine ganze Gruppe von Worten ausgefallen. Auch der Schluß des Scholions fehlt. Aber es ist trotzdem von einiger Bedeutung wegen des Wortes *ἐναγισμάτων*. Es wird nämlich hierdurch bewiesen, daß an den Skira ein chthonisches Opfer stattfand. Mehr können wir nicht sagen. Worin das Opfer bestand, wissen wir nicht.

Test. X. Schol. Clemens Alex., Protrept. 14, 6.

Σκιροφόρια] Σκιροφόρια ἑορτῆς ὄνομα ἐπιτελουμένης[1] *τῇ Ἀθηνᾷ διὰ Σκίρωνα τὸν λυμαινόμενον πᾶσι τοῖς παρ' αὐτὸν καταίρουσιν, ὠθοῦντα εἰς τὴν παρακειμένην θάλασσαν βορὰν τῇ καραδοκούσῃ χελώνῃ, ἀναιρεθέντα δὲ ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς.* P. M.

[1] *ἐπιτελουμένης* Di. *ἐπικαλουμένης* P. M.

Das Scholion will das Wort Skirophoria bei Clemens Protr. 14, 6 erklären, und das Fest wird also im Anschluß an Clemens Skirophoria genannt. Der Scholiast sagt, daß die Skirophoria ein Athenafest sind, das um Skirons willen gefeiert wird: diesen Frevler hat nämlich Athena aus dem Wege geräumt. Der Verfasser des Scholions ist Baanes, Sekretär des Erzbischofs Arethas von Cäsarea in Kappadokien.[2] Baanes hat aber die Scholien nicht selbst verfaßt, sondern von jenen eines christlichen Grammatikers des 5. Jahrhunderts abgeschrieben. Was dieses Scholion betrifft, so besteht wohl kein Zweifel über seine freie Erfindung, denn der megarensische Skiron hat in Wirklichkeit nichts mit den Skira zu tun (vgl. u. S. 224f.). Die Angabe aber, die in einem Lexikon angetroffen wurde und besagt, daß die Skirophoria ein Athenafest sind, hat der

[1] Daß das *δῖον κώδιον* im Dienste des Meilichios im Monat Maimakterion angewendet wurde, bedeutet nicht, daß Meilichios und Maimaktes identisch sind, so daß zufolge der Wetterbeziehungen des Maimaktes die Anwendung des *δῖον κώδιον* hier wettermagisch aufzufassen sei (gegen Nilsson *Griech. Feste* 6).

[2] Vgl. Stählin *Clemens Alexandrinus* I, XVIII.

Grammatiker — um den Namen zu erklären — in ganz willkürlicher Weise mit der Skironlegende verknüpft, die darum gerade *ad hoc*, um Skiron mit Athena zu verbinden, so abgeschlossen wird, daß Athena den Skiron tötet. Es ist wahr, daß Skiron mit Athena Skiras verbunden ist, und so könnte man vielleicht meinen, da Athena Skiras bisweilen irrtümlich mit den Skira verbunden wird, daß das Scholion auf eine Kombination dieser zwei Versionen zurückgehe. Dies ist aber nicht möglich, weil die megarische Lokaltradition, die diese Verbindung des Skiron mit Athena Skiras behauptet, Skiron nicht als einen Frevler darstellte — was ja erst durch die von Haß gegen Megara gekennzeichnete athenische Version aufkam (vgl. u. S. 224). Der autoschediastische Charakter des Scholions ist also offenbar. Für unsere Kenntnis ist das Scholion natürlich ganz wertlos.

Test. XI. I. G. II, III², 1358.

B, Z. 30 ff.

Σκιροφοριῶνος· πρὸ Σκίρων· Ὑττηνίωι τὰ ὡρα[ῖ]α οἶς ΔΗΗ. *Κοροτρόφωι χοῖρος* ΗΗΗ, *ἱερώσυνα* ΗΗΙ, *Τριτοπατρεῦσι οἶς, ἱερώσυνα* ΗΗ. *Ἀκάμασιν οἶς* ΔΗΗ, *ἱερώσυνα* ΗΗ.

B, Z. 51 ff.

Σκιροφοριῶνος· πρὸ Σκίρων. Γαλίωι κριὸς Δ[ΗΗ], *ἱερώσυνα* ΗΗ, *φρέατος* ΓΗ. *Τριτοπατρεῦσι τράπεζα* Η.

Die betreffende Inschrift ist ein Fragment der Fasti der attischen Tetrapolis: Marathon, Trikorynthos, Oenoe und Probalinthos. Sie gehört der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts an. Bewahrt sind in einer Kolumne das Verzeichnis der für die ganze Tetrapolis gemeinsamen Sacra und in einer anderen Kolumne die Sacra der marathonischen Feste, sowohl der jährlichen als auch der trieterischen (vgl. Prott-Ziehen, Leges sacrae 46) und ferner der Anfang der trikorynthischen Fasti. Das Testimonium gehört den marathonischen Fasti an: die Opfer Z. 30 ff. sind jährlich, diejenigen Z. 51 ff. trieterisch. Wir sehen, daß das Fest Skira heißt; es wird auch in den Demen im Skirophorion gefeiert, wahrscheinlich an demselben Tag, dem 12. des Monats, wie in Athen, obgleich die demotischen Kalender, was die Daten betrifft, mit dem athenischen nicht immer übereinstimmen. *Πρὸ Σκίρων* heißt der Tag vor den Skira (vgl. Prott-Ziehen, Leges sacrae 50). Jährlich opfert man an diesem „Skirenabend" dem Lokalheros Hyttenios[1], der Kurotrophos, den Tritopatores und Akamantes. Es ist auffallend, daß, obgleich das Vorfest in den Fasten in dieser Weise notiert ist, die Skira selbst fehlen. Wahrscheinlich ist dies so zu erklären, daß die Skira nicht zu den marathonischen Festen, sondern zu denen der Tetrapolis gehörten.

---

[1] Über *τὰ ὡραῖα* s. Stengel *Hermes* XLIII (1908) 645 f.; Rouse *Greek votive offerings* 45, 4.

Test. XII. I. G. II 573b = II, III² 1177.

[ἐπιμελεῖσθαι — — — τὸν δήμαρχον | μετὰ] τῆς ἱερείας τὸν [ἀεὶ δημαρχ|οῦ]ντα τοῦ Θεσμοφορίου, [ὅπως ἂν μ|ηδ]εὶς ἀφέτους ἀφιεῖ μηδὲ θιά[σο|υς] συνάγει μηδὲ ἱερὰ ἐνιδρύω[ν||τα]ι μηδὲ καθαρμοὺς ποιῶσιν μηδ|[ὲ] πρὸς τοὺς βωμοὺς μηδὲ τὸ μέγαρ|ον προσίωσιν ἄνευ τῆς ἱερέας [ἀλ]|λ' ἢ ὅταν ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων | καὶ πληροσίαι καὶ Καλαμαίοις κ||αὶ τὰ Σκίρα καὶ εἴ τινα ἄλλην ἡμέ|ραν συνέρχονται αἱ γυναῖκες κα|τὰ τὰ πάτρια.

Die Inschrift ist im Piräus gefunden und gehört der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts an. Ihr Anfang fehlt. Sie enthält einen Beschluß der Piräenser über die sakrale Anwendung des Thesmophorion. Es wird bestimmt, daß die Oberaufsicht des Thesmophorion dem Demarchen und der Priesterin zufällt, die darüber wachen sollen, daß niemand Sklaven freigebe, Kultgenossen berufe[1], Weihgeschenke errichte, Reinigungen vornehme und Opfer bringe und das Megaron, das Kultlokal des Thesmophorion, nicht betrete ohne die Gesellschaft der Priesterin; doch gelte eine Ausnahme bezüglich der Feste Thesmophoria, Plerosia, Kalamaia, Skira und anderer, die die Frauen herkömmlich feiern. An diesen Festen war es also nicht nötig, die Bestimmung zu beachten. Am Schluß wird gesagt, daß die Stele beim Aufgang zum Thesmophorion errichtet werden solle.

Es ist hier demnach die Rede von einem Beschluß der lokalen Gemeinde, um einige Kulte, die sich bisher in freien Formen bewegt haben, zu regulieren. Der lokale, nichtstaatliche Charakter des Kults muß betont werden. Es ist nämlich einleuchtend, daß man keineswegs von den lokalen Kultverhältnissen, die immer freier in Anschluß an den Privatkult ausgebildet sein können, zwingende Folgerungen für den Staatskult ziehen darf. Der private Charakter der betreffenden Kulte erhellt durch das Wort *θιάσους*. Von *θίασοι* hat man zwei Arten zu unterscheiden: eine ältere, die mit der Organisation der Phratrien verbunden war, und einen späteren, hiervon unabhängigen Vereinstypus.[2] Die in der Inschrift genannten *θίασοι* gehören zum älteren Typus. Daß aber diese älteren *θίασοι*, wie Poland in Übereinstimmung mit Lüders meint, nichts mit dem Kulte zu tun hatten, sondern nur zu Verwaltungszwecken eingerichtet waren[3], trifft nicht zu. Für den betreffenden Fall sind die Be-

---

[1] *Μηδὲ θιάσους συνάγει* wird von einigen Forschern als ein Verbot gegen Neubildungen von *θίασοι* aufgefaßt (vgl. Poland *Geschichte des griech. Vereinswesens* 19), was aber unmöglich ist, wie die Bedingung *ἀλλ' ἢ ὅταν ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων* usw. zeigt. Es kann doch nicht gemeint sein, daß Neubildungen von *θίασοι* an den genannten Festtagen erlaubt seien: *συνάγειν* hat also die gewöhnliche Bedeutung versammeln, berufen (vgl. z. B. *I. G.* III 74: *τοὺς βουλομένους ἔρανον συνάγειν Μηνὶ Τυράννῳ* usw.).

[2] Vgl. Poland *Geschichte des griech. Vereinswesens* 16 ff.

[3] Poland op. cit. 17, 19.

ziehungen zum Kulte ganz deutlich, und schon Toepffer hat Einspruch gegen jene Auffassung erhoben.[1] Die θίασοι, wie die ὀργεῶνες, waren ursprünglich private Kultgenossenschaften; ihre Verbindung mit den Phratrien kann erst für jene Zeit erwiesen werden, als die Phratrien ihre politische Bedeutung verloren hatten und als Kultgenossenschaften fortlebten. Hier ist es wichtig, diese Beschränkung in der allgemeinen Beweiskraft des Testimoniums zu beobachten: was daraus erschlossen werden kann, hat zunächst nur lokale und nicht staatliche Beziehung.

Zuerst sehen wir, daß auch im Piräus der Festname Skira war. Die verschiedenen Feste sind augenscheinlich in chronologischer Ordnung aufgezählt: man beginnt mit den herbstlichen Thesmophoria, im Monat Pyanepsion, dann folgt die Plerosia, die auch aus Myrrhinus bekannt ist (vgl. u. S. 212, Anm. 1) und dort im Winter im Poseideon gefeiert wurde; die Kalamaia (von κάλαμος, Halm) dürften in den Frühling oder Vorsommer zu setzen sein[2]; im Hochsommer kommen schließlich die Skira. Ob aber die piräischen Skira an demselben Tage, am 12. Skirophorion, wie die athenischen stattfanden, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen.

Vom Festritual erfahren wir leider nichts, nur soviel wird bestätigt, daß die Skira ein Frauenfest waren. Weiter hat man daraus, daß die Skira offenbar innerhalb des Thesmophorions gefeiert wurden, indirekt geschlossen, daß das Fest Demeter geheiligt war. Aus einer anderen Quelle (Test. XIV) wissen wir jedoch, daß Athena Polias die Festgöttin gewesen ist. Wie vertragen sich nun diese entgegengesetzten Angaben? Erstens ist es tatsächlich nicht ganz ausgemacht, daß die Skira ein Demeterfest waren, weil sie innerhalb des Thesmophorions gefeiert wurden. Wissen wir doch, daß bisweilen sogar Tempel verschiedener Götter innerhalb ein und desselben Temenos errichtet sind, und daß kleinere Heroa und Altäre verschiedener Gottheiten im Temenos eines Hauptgottes oftmals vereinigt sind. Dies ist eine wohlbekannte Sache. Aber trotzdem muß man zugeben, daß es doch sehr wahrscheinlich ist, daß die piräischen Skira ein Demeterfest waren. Gibt man dies zu, so muß man aber auch berücksichtigen, daß die Inschrift, wie oben hervorgehoben ist, nur lokale Beziehung hat und für die athenischen Verhältnisse nicht beweisend ist. Die Verbindung derselben Feste an verschiedenen Orten mit verschiedenen Göttern kann bisweilen angetroffen werden und hängt oft damit zusammen, daß viele Feste ursprünglich Selbstzweck waren.[3] Daß solche Diskrepanzen auch sonst innerhalb derselben Landschaft in den lokalen Kulten vorkommen, ist durch die freie Bildung der lokalen Verhältnisse sehr leicht zu verstehen. Ein gutes

---

[1] Toepffer *Attische Genealogie* 13, 3. [2] Vgl. Bischoff *P.-W.* X 1532.
[3] Nilsson *Griech. Feste* 463.

Beispiel ist durch die in der Inschrift genannte Plerosia gegeben, die, wie die anderen darin aufgezählten Feste, als ein Demeterfest aufzufassen ist, in Myrrhinus aber ein Zeusfest war.[1]

Test. XIII. I. G. III 57.

— — — — — — —

τῇ δὲ [δ]ωδεκάτῃ τῶν Σκίρων ἕκαστο[ς].

Die Inschrift stammt aus der römischen Kaiserzeit. Sie ist sehr verstümmelt, aber soviel geht aus ihr hervor, daß ein Mann aus Diomeia, der *κῆρυξ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς καὶ ἀρχιερεὺς Σεβαστῶν καὶ Σεβαστῆς οἰκίας* gewesen ist, den Areopagiten verschiedene Vorteile an verschiedenen Tagen testamentarisch vermachte, u. a. auch allgemeine Speisung im Prytaneion *τῇ δὲ δωδεκάτῃ τῶν Σκίρων*. Dittenberger deutet dies als *τῇ δὲ δωδεκάτῃ τοῦ μηνὸς ᾗ τὰ Σκίρα ἄγεται*[2], Mommsen aber widerspricht und deutet den Ausdruck als den zwölften der Skirafesttage: er sieht hier ein Indizium für die 12tägige Dauer der Skira.[3] Es muß ohne weiteres zugegeben werden, daß diese Auffassung falsch ist: sie verträgt sich mit nichts, was wir sonst über die Zeit der Skira wissen (vgl. Test. IV, V, XVII). Darum ist es unmöglich, Mommsens Auffassung aufrechtzuerhalten. Daß die Festnamen als Festdaten dienen, kommt bisweilen vor. Ein naheliegendes Beispiel bietet die Inschrift I. G. II² 1358: *πρὸ Σκίρων* (Test. XI).

Die Bedeutung des Testimonium liegt darin, daß der Festname Skira inschriftlich bis in die römische Kaiserzeit bezeugt ist.

Test. XIV. Harpokrat. v. *Σκίρον.*

Σκίρον[1]: *Λυκοῦργος ἐν τῷ περὶ τῆς ἱερείας. Σκίρα ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις, ἀφ' ἧς καὶ ὁ μὴν*[2] *Σκιροφοριών. φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περὶ μηνῶν καὶ ἑορτῶν τῶν Ἀθήνησιν*[3], *ὧν ἐστι καὶ Λυσιμαχίδης, ὡς τὸ σκίρον*[4] *σκιάδιόν*[5] *ἐστι μέγα, ὑφ' ᾧ*[6] *φερομένῳ*[7] *ἐξ ἀκροπόλεως εἴς τινα τόπον καλούμενον Σκίρον πορεύονται*[8]

[1] *Σκίρον*] *σκιρὸν* G et BC (ut opinor Dind.) [2] *ὁ μὴν* om. C [3] *μηνῶν καὶ ἑορτῶν τῶν Ἀ.* ex Epitome restituit Dind. pro *ἑορτῶν καὶ μηνῶν* [4] *σκίρον*] *σκιρόν* codd. [5] *σκιάδιον*] *σκιάδειον* Ald. [6] — *μέγα ὑφ' ᾧ* Bekkerus *μετὰ ὕψω* A *μετὰ ὑπὸ* BG om. C *μεθ' οὗ* Ald. cum Epitome [7] — *φερομένῳ* A *φερόμενοι* Ald. *φερομένων* B ut Epitome *φέρομενον* CG [8] *πορεύονται*] *δὲ* addit C

---

[1] *IG* II 578; vergebens bemüht man sich, *πληροσίαν* in dieser Inschrift als *προηροσίαν* aufzufassen (vgl. Prott-Ziehen *Leges sacrae* 101 f.). Die Proerosia wurde wahrscheinlich in Pyanepsion, jedenfalls vor der Aussaat im Herbste gefeiert (vgl. Prott-Ziehen *Leges sacrae* 29 f.), aber die Plerosia fiel in den Poseideon. Diese Zeit stimmt auch mit der Stellung der Plerosia in der Festreihe der betreffenden Inschrift: das Fest rangiert nach den Thesmophoria in Pyanepsion und vor den Kalamaia und den Skira, die Frühlings- und Sommerfeste waren.

[2] Dittenberger zu *IG* III 57.

[3] Mommsen *Philologus* L (1891) 124; *Feste der Stadt Athen* 505.

ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς καὶ ὁ[1] τοῦ Ἡλίου.[2] κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβουτάδαι. σύμβολον[3] δὲ τοῦτο γίνεται[4] τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας[5] ποιεῖν, ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς[6] οἰκοδομίαν. καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα[7] τιμῶσιν Ἀθηναῖοι. ἣν Φιλόχορος μὲν ἐν[8] β' Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρου[9] τινὸς Ἐλευσινίου[10] μάντεως κεκλῆσθαι, Πραξίων[11] δὲ[12] ἐν β'[13] Μεγαρικῶν ἀπὸ Σκίρωνος.

[1] ὁ om. BCG [2] — ἱερεὺς post Ἡλίου C [3] σύμβολον Ald. συμβουλον A et Epitome σίμβλον B σημεῖον C et corr. G [4] — γίνεται] γινομενον A [5] — σκέπας] σκεψας CG [6] πρὸς] ἐς C [7] Σκιράδα] σκιρράδα B Ald. [8] ἐν om. BCG [9] Σκίρου] σκίρρου [B [10] Ἐλευσίνιου] ἐλευσίου BG [11] Πραξίων] παραξίων G [12] δὲ habent Ald. et Epitome om. ceteri [13] β'] δευτέρῳ Ald.

Test. XV. Photios v. σκίρον.[1]

σκίρα[2] ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίοις. ἀφ' ἧς καὶ ὁ μὴν σκιροφοριών.[3] φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περί τε μηνῶν καὶ ἑορτῶν τῶν Ἀθήνησιν, ὡς τὸ σκίρον[4] σκιάδειόν ἐστιν, μεθ' οὗ φερομένου ἐξ ἀκροπόλεως εἴς τινα τόπον καλούμενον Σκίρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς καὶ ὁ τοῦ Ἡλίου. κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβουτάδαι. σύμβολον δὲ τοῦτο γίνεται τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας δὲ ποιεῖν, ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομίαν. καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν Φιλόχορος μὲν ἐν β' Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρου τινὸς Ἐλευσινίου μάντεως κεκλῆσθαι, Πραξίων δὲ ἐν β' Μεγαρικῶν ἀπὸ Σκίρωνος.

[1] σκιρὸν codd. [2] σκιρὰ codd. [3] σκιροφορίων codd. [4] σκιρὸν codd.

Test. XVI. Suidas v. σκίρον = Test. XV.

Das Testimonium XIV, mit dem die Testimonia XV und XVI, von einigen Auslassungen abgesehen, identisch sind, zerfällt in drei Teile. Im ersten Teil ist eine Notiz aus Lykurgos Rede περὶ τῆς ἱερείας mitgeteilt: Skira ist ein athenisches Fest, von dem sich auch der Monatsname Skirophorion herleitet. Im zweiten Teil ist ein Auszug aus einer Schrift von Lysimachides über die Feste und Monate der Athener wiedergegeben: der Festname wird mit einem Worte σκίρον in Zusammenhang gebracht; σκίρον ist ein großer Sonnenschirm, unter dem die Priesterin der Athena und die Poseidon- und Heliospriester von der Akropolis bis zu einem Ort Skiron in Festprozession hinziehen. Die Eteobutaden tragen diesen Schirm. Das Schirmtragen hat die symbolische Bedeutung, daß man um diese Zeit am besten Häuser baut und bedeckt.

Im dritten Teile wird gesagt, daß die Athener Athena Skiras ehren, für deren Namensherleitung auch zwei Autoren, Philochoros und Praxion, angeführt sind. Philochoros leitet ihren Namen im 2. Buche seines Werkes Atthis vom eleusinischen Seher Skiros ab, und Praxion im 2. Buche seines Werkes Megarika von Skiron, dem megarischen Heros.

Lykurgos' knappe Angabe bringt nicht besonders Neues: Skira als ein athenisches Fest wird durch die Tatsache bestätigt, daß weder das Fest noch der Monatsname Skirophorion außerhalb Attika angetroffen

werden können. Wir sind darum berechtigt, das Fest als ein spezifisch athenisches anzusehen.

Weit wichtiger ist der nächste Teil des Testimoniums. Lysimachides Werk ist heortologisch und den reinen Tatsachen, die er angibt, muß deshalb großer Wert beigemessen werden. Diese Tatsachen sind: die Festprozession, an der die Priesterin der Athena und die Priester des Poseidon und des Helios teilnehmen, geht von der Akropolis aus; ihr Ziel ist ein Ort Skiron. Die Priesterin und die Priester schreiten unter einem Baldachin vorwärts, den Personen aus dem Geschlecht der Eteobutaden zu tragen pflegten. Hieraus lernen wir, daß die Skira der Athena, und zwar der Athena Polias heilig waren. Daß nur auf die Athena Polias angespielt ist, ergibt sich aus folgenden Erwägungen: die Festprozession geht von der Akropolis aus, es kann darum nur entweder Athena Polias oder Athena Parthenos gemeint sein; daß man hier aber nur an Athena Polias denken darf, wird zunächst dadurch deutlich, daß Athena mit Poseidon verbunden ist, und dies wird außerdem noch durch die Teilnahme der Eteobutaden bestätigt, in deren Geschlecht der Priesterdienst der Athena Polias und des Poseidon-Erechtheus erblich war. Mit Athena ist Poseidon und Helios verknüpft. Poseidon ist Erechtheus, was durch das Testimonium XVII bewiesen wird. Was Helios betrifft, so hat man versucht, ihn entweder als Apollon zu deuten oder auszumerzen: Mommsen repräsentiert die erste Alternative[1], van der Loeff dagegen die zweite; er will den Text ändern und schlägt anstatt *ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς τοῦ Ἡλίου* vor: *ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως*.[2] Die geringen Spuren von einem Helioskult in Attika haben sein Auftreten in den Skira verdächtig gemacht. Aber ich geselle mich doch zu den Forschern, die den Text unangetastet lassen und an Helios' Auftreten an den Skira nicht Anstoß nehmen[3], und zwar aus folgenden Gründen: die Änderung van der Loeffs ist zu gewaltsam. Helios als Apollon aufzufassen, wäre freilich an sich verlockend, da Apollon teils an Vegetations- und Fruchtbarkeitsfesten, wie es die Skira sind, beteiligt war — in Attika braucht man nur an die Thargelia und Pyanepsia zu denken — teils in später Zeit oftmals mit Helios gleichgesetzt wurde. Aber auf der anderen Seite ist in diesem Fall Helios' Anschließung an das Fest leichter zu verstehen als Apollons. Die Skira wurden bekanntlich um die Sommersonnenwende gefeiert, wo die Glut der Sonne zu brennen beginnt. Da man über die Deutung und den Sinn der Festriten bald in Ungewißheit geriet und darum zu verschiedenen, falschen Deutungsversuchen griff (vgl. o. S. 204), kam man auch auf den Gedanken, die Festriten als ein Schutzflehen wegen der sengenden Hitze der

---

[1] Mommsen *Feste der Stadt Athen* 506f. [2] *Mnemosyne* 44 (1916) 106.
[3] Toepffer *Attische Genealogie* 120f.

Sonne aufzufassen; so war es auch natürlich, daß Helios mit dem Feste verbunden wurde. Die Bedingung hierfür ist also der Verlust des ursprünglichen Sinns der Festriten; so ist Helios spät, wahrscheinlich erst in hellenistischer Zeit, in der der Helioskult sehr emporkam, eingedrungen.[1] Es kann auf der anderen Seite nicht bezweifelt werden, daß Athena und Erechtheus die ersten und ursprünglichen Götter des Festes sind: es gibt kein Indizium, daß diese Götter später eingedrungen wären und eine ursprüngliche Gottheit verdrängt hätten. Zwar ist die Meinung oftmals geäußert worden, daß Demeter und Kore ursprünglich die Festgöttinnen waren, die später, speziell in Athen, von der athenischen Stadtgöttin verdrängt worden seien.[2] Beweise hierfür fand man in dem Umstande, daß einige Testimonia (Test. XVII, XX, XXI, XXVI—XXVIII) mitteilen, daß auch Demeter Festgöttin war, und ferner in der oben (Test. XII) besprochenen Piräusinschrift. Die Beweiskraft der anderen Testimonia, von denen Test. XXVI—XXVIII ganz auszumustern sind, wird unten geprüft: es kann durch diese Testimonia nicht mehr als durch die Piräusinschrift bewiesen werden, nämlich, daß Demeter an den lokalen, demeischen Skira teilhatte. Aber die Frage ist doch, ob sie am staatlichen Hauptfest einmal Festgöttin gewesen ist. Und dies muß ich verneinen. Erstens ist folgendes zu bemerken. Erechtheus ist ein alter chthonischer Fruchtbarkeitsdämon. Athena ist wahrscheinlich eine mykenisch-minoische Haus- und Palastgöttin, aus der die Stadtgöttin des allgemeinen, schirmenden Typus hervorging.[3] Ihre ursprüng-

---

[1] Die Anschließung des Helios ist also nicht, wie Pfuhl *De Athen. pompis sacr.* 95 meint, durch seinen agraren Charakter bedingt. Helios' agrare Beziehungen sind wenigstens in Attika nicht bezeugt. Pfuhl op. cit. 86ff., dem Dieterich *Kleine Schriften* 338, 2 und Cook *Zeus* 339ff. folgen, sucht sie durch Porphyr. *de abstin.* II, 7, der Theophrast zitiert und *Schol. Arist. Equit.* 729 zu beweisen. Dort wird berichtet, wie die Athener, nach dem Scholiasten an den Pyanepsia und Thargelia, Eiresionai dem Helios und den Horen darzubringen pflegten. Aber eben an diesen Festen wurden bekanntlich Eiresionai dem Apollon dargebracht. Pfuhl versucht diese Schwierigkeit so zu lösen, daß er die Eiresionai des Helios auf den Privatkult, die Eiresionai des Apollon sich auf den Staatskult beziehen läßt, was reine Willkür ist: wir wissen nichts von Helios im Privatkult. Es ist doch offenbar, daß Porphyrios und der Aristophanesscholiast Helios anstatt Apollon eingesetzt haben. Warum Theophrast, wie Pfuhl meint, unmöglich Helios mit Apollon hätte identifizieren können, ist nicht einzusehen, denn eine solche Identifizierung kam ja oft vor, und Theophrasts Buch περὶ εὐσεβείας, woraus Porphyrios schöpft, war doch kein heortologisches Werk, so daß es Theophrast darauf ankäme, heortologisch exakte Benennungen anzuwenden.

[2] Mommsen *Feste der Stadt Athen* 511 und zuletzt von van der Loeff *Mnemosyne* 44 (1916), 322ff., 327, 5.

[3] Nilsson *Die Anfänge der Göttin Athena, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* IV 7 (1921), *Min.-Myc. Rel.* 419ff.

lichen Fruchtbarkeitsfunktionen, die auch in historischer Zeit bezeugt sind[1], traten mit der Entwickelung des Staates vom Bauernstaat zum Handels- und Industriestaat zurück und wurden andern Gottheiten überlassen. Demeter ist in historischer Zeit die große Fruchtbarkeitsgöttin. Ist es nicht schon an sich sehr unwahrscheinlich, daß Demeter, die spezielle Vegetationsgöttin — wenn sie ursprünglich am Platze gewesen wäre — von einer Göttin, deren Vegetationscharakter in historischer Zeit nicht vorherrschend war, gerade aus einem Fruchtbarkeitsfest, wie es die Skira sind, verdrängt worden sein sollte? Diese Unwahrscheinlichkeit wird zur Unmöglichkeit, wenn man an die übrigen Tatsachen des Lysimacheischen Testimoniums denkt: die Prozession nach Skiron und die Beteiligung der Eteobutaden an der Zeremonie bei Skiron.

Was lehrt uns nun die Tatsache, daß die Hauptzeremonie in Skiron stattfand? Erstens ist es einleuchtend, da Skiron ein Vorort Athens ist[2], daß Demeter dort kaum früher eindrang, bevor Eleusis seine staatliche Selbständigkeit verloren hatte und in Athen aufgegangen war, also nicht vor dem 8. Jahrh.[3] Doch das Fest muß viel älter sein, da die Riten schon im 7. Jahrh. teilweise unverständlich waren (vgl. o. S. 205). Die Frage lautet also, welche Gottheit war mit dem Fest vor dieser Zeit verbunden. Hier kann nur an Athena gedacht werden, gerade weil man zu beweisen vermag, daß Athena seit alter Zeit wenigstens vor der für Demeter möglichen oberen Zeitgrenze in Skiron fest etabliert war. Dies ist bezeugt durch Athenas Patronat der heiligen Pflügung in Skiron, der ältesten der attischen Pflügungen und des einzigen der uns bekannten Riten in Skiron, mit Ausnahme der mit den Skira ausdrücklich verbundenen. Da also Athena in das Sakralwesen des Ortes seit alter Zeit eingedrungen war, muß auch die historisch bezeugte Verbindung der Athena mit den Skira bis in die ebenso frühe Zeit zurückgehen. Nun hat man zwar der heiligen Pflügung bei Skiron ihren uralten Charakter absprechen wollen und darum müssen wir die Sache näher prüfen.

In Skiron wurde eine der drei heiligen Pflügungen ausgeführt: Plutarch berichtet hierüber in Coniug. praec. 42: *Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον τῇ Ῥαρίᾳ, τρίτον ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον Βουζύγιον.* An drei

[1] Über die Fruchtbarkeitsfunktionen der Athena siehe neuerdings Lehmann-Hartleben *Athena als Geburtsgöttin, dieses Archiv* XXIV (1926) 19 ff.

[2] Wir kennen ungefähr die Lage von Skiron. Nach Pausanias' Beschreibung muß sie an der heiligen Straße zwischen Athen und Kephissos an einem Bache, auch Skiron genannt, gedacht werden. Der Bach ist noch zu erkennen: er entspringt auf dem heutigen Tourko-Vouni, d. h. dem antiken Anchesmos und vereinigt sich mit dem Kephissos nahe dem heutigen Botanischen Garten. Hier ungefähr muß also der Vorort Skiron gelegen haben.

[3] vgl. Beloch *Griech. Geschichte* I 1, 207.

Stellen in Attika gab es also heilige Ackerfelder, wo nicht nur Pflügen und Säen, sondern natürlich auch Ernten und überhaupt jeder agrare Akt rituell ausgeführt werden mußte, bevor es erlaubt war, die profane Ackerbauarbeit zu beginnen. Dies ist ein weitverbreiteter religiöser Brauch, dessen Erklärung wohlbekannt ist: solche heilige, abgesonderte Ackerfelder waren bestimmt, das ausschließliche Eigentum des Vegetationsdämonen zu sein, um ihm das Ausbeuten seiner übrigen Domänen zu vergüten[1]; gleichwie von jeder Frucht eine *ἀπαρχή* dargebracht wurde, um das Tabu wegzunehmen, so wurde auch ein Stück Ackerland als Tabu ausgespart. Das Ackerland in Skiron war nach Plutarch dasjenige, wo der heilige Akt als eine Erinnerung an die älteste Pflügung ausgeführt wird. Diese Behauptung ist zwar von Robert[2] und Toepffer[3] bestritten worden, aber meines Erachtens nicht mit Recht. Von diesen Gelehrten wird angenommen, daß die Athener am Fuße des Akropolisfelsens, hingegen die Eleusinier auf der rharischen Flur die Identifizierung mit der ältesten heiligen Pflügung beanspruchten: bei der politischen Vereinigung der athenischen und eleusinischen Gemeinden wurde dieser religiöse Zwist dadurch ausgeglichen, daß man ein drittes heiliges Ackerfeld schuf, Skiron, dem man, zufolge eines Kompromisses, die Ehre zusprach, das älteste Ackerland zu sein. Dies muß bezweifelt werden; denn die Bedingungen hierfür wären, erstens, daß sich Demeter, die eleusinische Göttin, in Skiron nachweisen ließe, wofür eben die Bestätigung ermangelt. Zweitens, daß das heilige Ackerland am Fuße der Akropolis der Athena Polias, der in Skiron vertretenen Göttin, geheiligt war, was auch nicht zutrifft. Der heilige Akropolisacker gehörte nämlich der Athena Parthenos, was Plutarch deutlich aussagt[4], Sulla 13: ὃς, *χιλίων δραχμῶν ὠνίου τοῦ μεδίμνου τῶν πυρῶν ὄντος ἐν ἄστει τότε, τῶν ἀνθρώπων σιτουμένων τὸ περὶ τὴν ἀκρόπολιν φυόμενον παρθένιον, ... αὐτὸς ἐνδελεχῶς πότοις μεθημερινοῖς καὶ κώμοις χρώμενος κτλ.*

Das Verhältnis der drei attischen Ackerfelder muß also ein anderes sein. Das wird klar, wenn man die zweite der oben genannten Tatsachen, nämlich die Teilnahme der Eteobutaden in Erwägung zieht. Warum sind die Eteobutaden an den Skira beteiligt? Nur darum, weil die Skira ein Fest des Athena Polias und des Erechtheus sind, und sie also automatisch die Fürsorge des Festes übernahmen, als es gestiftet wurde? Sicherlich nicht. Die Eteobutaden stammten eben aus der Gegend, wo Skiron liegt: die Heimat ihres Ahnherrn Butes sind, wie Toepffer sagt: „die fruchtbaren, den denkwürdigen Felsen des Kekrops

---

[1] vgl. Frazer *Golden Bough* V 2, 14f. [2] *Hermes* XX (1885) 378.

[3] Toepffer *Attische Genealogie* 137f.

[4] Dies wird auch von Toepffer *Attische Genealogie* 137, 1 zugegeben, doch zieht er nicht die notwendigen Folgerungen.

umschließenden Talgründe des Kephisos und Ilissos, deren ackerbautreibende, in sich abgeschlossene Bewohner den Landstrich, auf dem und von dem sie seit unvordenklicher Zeit lebten, auch als den eigenen Urquell ihres Daseins anzusehen gewohnt waren".[1] In dieser Gegend war auch der Demos Butadai.[2] Das alles kann kein Zufall sein. Die Sache muß doch so liegen, daß das Ackerland in Skiron und die damit verbundenen rituellen Akte seit uralter Zeit den Eteobutaden zugehörig waren, und als dann der eteobutadische Gentildienst Staatskult wurde, traten die athenischen Akropolisgottheiten in das Fest ein. Damit ist jede Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen, daß die rituelle Pflügung in Skiron erst im 7. Jahrh. künstlich geschaffen wurde, und Plutarchs Behauptung, daß die skironische Pflügung die älteste war, muß also richtig sein. Das Verhältnis der Pflügungen und heiligen Ackerländer wird daher so aussehen: das Geschlecht der Eteobutaden verrichtete von alters die heiligen Pflügungen und andere Agrarriten auf ihrem Gut in Skiron[3]; als der Gentildienst zum Staatskult erhoben war, wurde er den vegetations- und stadtschirmenden Gottheiten der Akropolis, Athena Polias und Erechtheus untergeordnet; die Eteobutaden aber setzten den Dienst fort. Als Eleusis in den athenischen Staat einverleibt wurde, kam die Pflügung auf der rharischen Flur hinzu: man hatte also zwei heilige Pflügungen, eine athenische in Skiron, der Athena heilig, und eine eleusinische auf der rharischen Flur, der Demeter heilig. Aber Skiron lag doch außerhalb der Stadt. Um die Selbständigkeit Athens auch auf diesem Gebiete noch mehr zu betonen, verlegte man eine dritte Pflügung ins Zentrum des Staates, an den Fuß der Akropolis. Inzwischen war aber die Athena Parthenos als die große Göttin emporgekommen, und so wurde diese Pflügung ihr untergeordnet und als erbliches Amt einem Geschlecht zuerkannt, das von dieser Zeit an den Namen Buzygai infolge dieses seines Dienstes führte, dessen Ahnvater aber vorher Epimenides hieß.[4]

Es ergibt sich also, daß die Skira ein Agrarfest der Athena Polias und des Erechtheus sind, seit alter Zeit ein Gentilfest der Eteobutaden, die ihre heiligen Pflügungen und übrigen Agrarriten auf ihrem Gute bei Skiron ausübten, lange bevor Demeter aus Eleusis nach Athen kam. Ob ein Zusammenhang zwischen der heiligen Pflügung bei Skiron, der ein-

---

[1] Toepffer *Attische Genealogie* 118. [2] Judeich *Topographie von Athen* 162.

[3] Daß die Buzygen die heilige Pflügung bei Skiron wie diejenige am Fuße der Akropolis ausgeführt hätten (Toepffer *Attische Genealogie* 138), läßt sich nicht beweisen. Im Gegenteil ist die Pflügung am Fuße der Akropolis als *Βουζύγιον* charakterisiert und daher gerade als den Buzygen zukommend von den andern Pflügungen unterschieden.

[4] Servius *ad Georg.* I 19: *Epimenides, qui postea Buzyges dictus est secundum Aristotelem.*

zigen uns bekannten Zeremonie an diesem Orte und den Skira, dem einzigen uns bekannten Feste an demselben Ort, besteht, kann nur erraten werden (s. unten S. 240). Demeter ist also nicht die ursprüngliche Göttin der Skira, noch ist sie in Skiron an die Seite der Athena getreten. Eine andere Tatsache aber ist, daß im 4. Jahrh. im Piräus die Skira mit Demeter wahrscheinlich verbunden waren. Diese Diskrepanz ist aber leicht verständlich. Das Fest im Piräus ist ja nur ein Lokalfest, ein Demeterfest, und nicht das Hauptfest, das mit den Riten in Skiron verknüpft ist. Nun ist es sehr begreiflich, daß sich die Skira, nach ihrer Verpflanzung nach dem Piräus, der Göttin anschlossen, die damals als die große Vegetationsgöttin eingedrungen war. Aber dies berührt nicht das Hauptfest mit seinen uralten Traditionen.

Noch eins muß auseinandergesetzt werden: die Skira sind ein Frauenfest, aber Lysimachides erzählt doch, daß zwei Priester mit im Zuge waren, so daß also auch Männer teilnahmen. Hierzu gibt es viele Parallelen: die Kalamaia, die auch ein Frauenfest waren, wurden in Eleusis von Demarchen und Hierophanten[1] und die Heraia in Panamara, an welchen auch nur Frauen teilnahmen, wurden von einem Priesterpaar geleitet[2]; ferner die Haloa, wo eine nur den Frauen zugängliche *τελετή* gefeiert wurde, an der aber sonst auch Männer teilnahmen und männliche Festleiter bezeugt sind.[3] Es leuchtet also ein, daß männliches Personal in der äußeren Leitung eines Festes sehr wohl angewendet werden konnte, weil doch das eigentliche Mysterium nur von Frauen ausgeübt wurde und so das Fest das Gepräge eines Frauenfestes trotzdem beibehielt.

Was die reinen Tatsachen betrifft, hat sich Lysimachides als ein zuverlässiger Zeuge bewährt; ihre Erklärung aber ist ganz verkehrt, sowohl die des Festnamens als auch die der Zeremonie. Der Name Skira wird nämlich von *σκίρον· σκιάδειον* hergeleitet. Über diese Etymologie und ihre Entstehung ist schon oben im Zusammenhang mit dem Festnamen Skirophoria gehandelt. Das Schirmtragen hat, wie dort hervorgehoben worden ist, gar keine kultische Beziehung, und damit sind auch die Theorien von Pfuhl (*De Atheniensium pompis sacris*, 94, 17) und van der Loeff (*Mnemosyne* 44, 1916, 325f.), daß ursprünglich nicht artifizielle Schirme, sondern Laubgezweige getragen wurden, oder, wie van der Loeff auch vorschlägt, die Frauen in Laubhütten lagerten, ohne jede nicht nur tatsächliche, sondern auch wahrscheinliche Grundlage.

Die Erklärung der Zeremonie steht mit derjenigen des Festnamens in Verbindung und ist ebenso verkehrt wie diese: *σκιάδειον* ist ein

---

[1] *IG* II 477 c. [2] Nilsson *Griechische Feste* 29 f.
[3] Vgl. Schol. Lukian. *Dial. meretr.* VII 4.

σκέπασμα; das Schirmtragen ist ein Symbol des Dachdeckens (σκέπας ποιεῖν) und des Hausbaues, die am besten im Hochsommer betrieben werden.

Wir kommen schließlich zum dritten Teil des Testimonium. Die hier erwähnte Athena Skiras hat keine Beziehung zu den Skira. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß weder Lysimachides die Skira mit Athena Skiras, noch Philochoros und Praxion Athena Skiras mit den Skira verband. Daß Harpokration aber der Namensähnlichkeit wegen an einen Zusammenhang zwischen den Skira und Athena Skiras geglaubt hat, ist einleuchtend. Darin steht er nicht allein: dieser Teil des Testimonium führt uns darum hinüber zu den Testimonia, die Athena Skiras mit den Skira verbinden, und wird also am besten im Zusammenhang damit besprochen.

Test. XVII. Schol. Aristoph., Ekkles. 18.

Σκίροις. Σκίρα ἑορτή ἐστι τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς, Σκιροφοριῶνος ιβ'. οἱ δὲ Δήμητρος[1] *καὶ Κόρης· ἐν ῇ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως φέρει σκιάδειον λευκόν, ὃ λέγεται σκίρον*[2].

[1] *Σκίρα ἑορτὴ* $\overset{\vartheta}{\alpha}$, *οἱ δὲ Δημήτρας* R *ἡ δὲ Δήμητρα Γ* [2] *σκίρον, σκῖρον* codd.

Der Scholiast sagt also, daß die Skira ein Fest der Athena Skiras sind, und daß der Festtag auf den 12. Skirophorion fällt; weiter, nach Zeugnis einiger Autoren, daß sie ein Fest der Demeter und Kore sind, und schließlich, daß der Erechtheuspriester in der Festprozession einen weißen Schirm trägt, der σκίρον heißt.

Das Scholion enthält sowohl richtige als auch falsche Angaben. Zu den ersten gehört die exakte Datierung des Festtags (12. Skirophorion), die von bereits besprochenen Testimonia bestätigt wird (Test. IV, XIII). Das Datum ist bezeichnend; es weist auf den Fruchtbarkeitscharakter des Festes hin: die Vegetations- und Generationsriten wurden nämlich vorzugsweise auf die Vollmondzeit verlegt und speziell der zwölfte Tag des Monats gern verwendet.[1]

Richtig ist weiter die Angabe, daß der Erechtheuspriester in der Festprozession einen weißen Schirm trägt. Dies bringt das Scholion mit Lysimachides' Testimonium zusammen. Doch schöpft der Scholiast nicht direkt aus Lysimachides: bei ihm wird der Erechtheuspriester Poseidonpriester genannt, und es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß dieser Priester den Schirm trug, nur daß die Eteobutaden dies zu tun pflegten. Da aber im Geschlecht der Eteobutaden der Priesterdienst des Erechtheus, wie schon angegeben, erblich war, so existiert kein Widerspruch

---

[1] Nilsson *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griech. Kalenders* 36 f.

zwischen den Testimonia: sie repräsentieren nur zwei Versionen, die aus gemeinsamer Quelle stammen. Es ist klar, daß der Scholiast, was den Gottesnamen betrifft, die ursprüngliche Vorlage treuer wiedergibt als Lysimachides: es ist nämlich verständlich, wie bei ihm aus Erechtheus Poseidon geworden ist; aber Erechtheus bei dem Scholiasten wäre nicht zu erklären, wenn die Vorlage Poseidon gehabt hätte. Das Testimonium lehrt also, daß die zweite an den Skira verehrte Gottheit Erechtheus war. So weit ist das Testimonium richtig. Nur teilweise richtig ist dagegen die Angabe, daß nach einigen Autoren das Fest Demeter und Kore heilig war. Dies kann, wie oben gezeigt, nur insofern stimmen, als in den attischen Demen, z. B. im Piräus, Demeter sich des Festes bisweilen bemächtigt hat. Daß aber die eleusinischen Göttinnen an dem athenischen Staatsfest beteiligt gewesen wären, kann durchaus nicht bewiesen werden. Aus welcher Quelle diese Angabe über Demeter und Kore als Göttinnen der Skira stammt, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Die Angabe kehrt in derselben Form wieder in den Testimonia XX, XXI und verbindet also das betreffende Testimonium mit diesen. In der Literatur kommt sonst diese Verbindung der Demeter und Kore mit den Skira nur im *Lukianschol. Dial. meretr.* 2, 1 vor (Test. XXVI—XXVIII). Die Worte, die Skira oder vielmehr Skirophoria nennen, sind aber, wie unten gezeigt werden wird, eine Interpolation. Daß die betreffenden Angaben in den Testimonia XX, XXI schließlich auf diese interpolierte, lexikographische Notiz zurückgehen, ist doch nicht anzunehmen, da dort, wie gesagt, das Fest Skirophoria hier Skira genannt wird. Wahrscheinlich ist die ursprüngliche Vorlage ein Werk, in dem auch die lokalen, demotischen Kulte berücksichtigt wurden: die Atthidographen. Jedenfalls ist diesen knappen lexikographischen Angaben keine Beweiskraft beizumessen, weder für noch gegen das, was wir durch andere Testimonia erfahren.

Unbedingt falsch ist schließlich die Angabe, daß Athena Skiras die Festgöttin sei. Nicht Athena Skiras, sondern Polias, ist die Göttin der Skira gewesen. Die Athena Skiras ist mit den Skira nur wegen der Namensähnlichkeit verbunden worden. Diese führt uns zu den Testimonia XVIII—XIX hinüber, an Hand welcher diese falsche Angabe in ihrem rechten Zusammenhang untersucht wird.

Wir sehen also, daß das Testimonium mehrere Beziehungen hat: die Schirmetymologie und der Erechtheuspriester verbindet es mit Lysimachides (Test. XIV), die Demeter und Kore mit den Testimonia XX, XXI und die Athena Skiras mit den Testimonia XVIII—XIX und den damit verbundenen Testimonia XX, XXI.

Test. XVIII. Strabon, Geograph. IX, 9, C 393.

Ἐκαλεῖτο (sc. *Σαλαμίς*) *δ' ἑτέροις*[1] *ὀνόμασι*[2] *τὸ παλαιόν· καὶ γὰρ Σκιρὰς καὶ Κύχρεια ἀπό τινων ἡρώων, ἀφ' οὗ μὲν Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιρὰς*[3] *καὶ τόπος Σκίρον*[4] *ἐν τῇ Ἀττικῇ*[5] *καὶ ἐπὶ Σκίρῳ*[6] *ἱεροποιία τις* ⟨*Σκίρα*⟩ *καὶ ὁ μὴν*[7] *ὁ Σκιροφοριών.*

[1] *δ' ἑτέροις*] *δὲ τεως* l. m. [2] — *ὀνόμασι*] *ὄνομα* a (in sched. aggl. *ὀνόμασι* pr. m. sub sched.) g. [3] *Σκιράς*] *σκειράς* A post hanc vocem *καὶ κυχρία* add. l. m. [4] — *Σκίρον*] *Σκίρα* van der Loeff [5] *ἐν τῇ Αττικῇ καὶ* ⟨*Σκίρα*⟩ *ἐπὶ Σκίρῳ*] van der Loeff [6] — *ἐπὶ Σκίρῳ*] *ἐπισκείρῳ*, et *σκι* sec. m. sup. add., A utrumque habet *ι*, *ἐπισκίρω* g. l., *ἐπισκίρωσιν* no et in hoc *ἐπισκίρωσις* sec. m. sup. add., quod est in ald. *ἔτι Σκίρα* Cor. [7] *ὁ μὴν*] *ὁ μὴν* a (in sched. aggl.) h.

Der Text ist, wie man sieht, sehr korrupt. Zu Note 4: einen Platz Skira in Attika gibt es nicht. Er heißt Skiron. Zu Note 5: bei *ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία τις* ist offenbar etwas ausgefallen, das als *ἱεροποιία* definiert werden soll. Das kann nichts anderes als Skira sein, das eben in Note 4 anstatt des ausgefallenen Skiron bewahrt ist. *Σκίρα* ist nach *ἱεροποιία* einzusetzen. Mit dieser unbedeutenden Ausnahme finde ich van der Loeffs Emendation richtig: dadurch wird eine völlige Symmetrie der verschiedenen Glieder erreicht: 1. *Ἀθηνᾶ* — *Σκιράς*, 2. *τόπος* — *Σκίρον*, 3. *ἱεροποιία* — *Σκίρα*, 4. *μήν* — *Σκιροφοριών*. Zu Note 5: die Lesart *ἐπὶ Σκίρῳ* ist, wie man sehen kann, gut bezeugt und wird auch außer Test. XX, XXI von vielen anderen Stellen bestätigt (vgl. Rohde *Ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία τις*, *Hermes* XXI (1886) 116 ff.). Die Form *ἐπισκίρωσιν* oder *ἐπισκίρωσις*, die in Cod. Etoniens. und Paris 1394 überliefert ist, kann unmöglich verteidigt werden. Zu der Entstellung von *ἐπισκίρωσις* läßt sich Hesychius, v. *σκιρόμαντις· ὁ ἐπὶ Σκείρωσι μαντευόμενος* vergleichen. Trotzdem will Mommsen die Form *ἐπισκίρωσις* als die richtige vindizieren, und er baut darauf seine Theorie von einer rituellen Gipsung der Erde als dem Hauptritus der Skira auf (*Philologus* L (1891) 1237, *Feste d. Stadt Athen* 506). Mit der textkritischen Unmöglichkeit des Wortes *ἐπισκίρωσις* ist der Beweis der rituellen Gipsung am Skirenfeste in diesem Punkte hinfällig (vgl. u. S. 229 f.).

Was Strabon sagt, ist also: Salamis hieß in alten Zeiten *Σκιράς* und *Κύχρεια* nach zwei Heroen (d. h. Skiron und Kychreus); danach werden Athena Skiras, ein Platz in Attika Skiron, eine bei Skiron vorkommende religiöse Zeremonie Skira, und auch der Monat Skirophorion genannt. Strabon oder vielmehr seine Vorlage (Strabons Aussage geht wahrscheinlich auf Apollodor zurück[1]), will also einen etymologischen Zusammenhang der aufgezählten Wörter zuwegebringen. Es muß darum betont werden, daß Strabon oder Apollodor keinen sachlichen Zusammenhang beabsichtigen; es ist also nicht behauptet, daß Athena Skiras im Kulte mit dem Feste Skira verbunden war. Doch auf der anderen Seite ließe sich aus diesem behaupteten etymologischen Zusammenhang sehr leicht auch ein sachlicher Zusammenhang herleiten, was übrigens, wie wir gesehen haben, auch tatsächlich geschehen ist: in Testimonium XVII wurde Athena Skiras kultisch mit den Skira verbunden. Jetzt

[1] Robert *Hermes* XX (1885) 358.

müssen wir also diesen Punkt des Testimonium XVII im rechten Zusammenhang prüfen.

Etymologisch gehört Skiras mit σκῖρος[1], und γῆ σκιράς[2], Kalkstein, Gips, weiße Erde, zusammen. Skiros oder Skiron ist daher der Kalkfelsenmann und Salamis-Skiras die Kalkinsel. Auf der Skirasinsel ist schließlich die Skirasgöttin einheimisch, wie Robert zu überzeugen vermochte.[3] So weit dürfte man einig sein. Aber wenn Robert[4], Mommsen[5] und Heeg[6] auch Skira derselben Gruppe anschließen wollen, so scheint mir dies nicht wohl begründet zu sein. Das Jota in σκῖρος ist lang, in Σκίρα kurz. Nun will zwar Robert das kurze Jota in Σκίρα als eine Kürzung des Jota in der Grundform σκίϱϝος betrachten. Aber dann wäre noch zu erklären, warum denn die Kürzung in Σκίρα zwar eingetreten, aber in σκῖρος ausgeblieben ist. Bemerkenswert ist eine Hesychiusglosse: σκῖρος· ῥύπος καὶ ὁ δριμὺς τυρὸς καὶ ἄλσος καὶ δρυμός. Σκίρος oder σκῖρος (über die Quantität können wir nichts Sicheres wissen) ist also Wald und Hain. Dies wird durch einige Stellen in den Tafeln von Heraklea bestätigt: τῶν δὲ ξύλων τῶν ἐν τοῖς δρυμοῖς οὐδὲ ἐν τοῖς σκίροις οὐ πωλησόντι οὐδὲ κοψόντι.[7] In derselben Inschrift werden der ἐρρηγεία, dem angebauten Land, τὸ σκίρον (oder σκῖρον), τὸ ἄρρηκτον und ὁ δρυμός entgegengestellt. Robert verbindet auch dieses σκίρον (oder σκῖρον) mit σκῖρος, Kalk, in der Weise, daß er nach Wilamowitz' Vorgang es mit Macchie übersetzt, dem mit Gebüsch bewachsenen Kalkboden.[8] Aber mit van der Loeff[9] muß man diese gezwungene Deutung bezweifeln: σκίρον, Wald, würde natürlicher als σκί-ρο-ν, Schattenbringer, aufzufassen sein, von der Wurzel σκι- (σκι-ά, Schatten) mit ρο-Suffix gebildet, in der gleichen Weise wie eben das hieratische σκίρον, Schirm. Aber selbst wenn dies gesichert wäre, hätte man doch nicht die Gewißheit, daß der Festname Σκίρα damit zu verbinden wäre, denn dieses Wort kann sehr wohl vorgriechisch sein. Die Gipsetymologie ist also wie die Schirmetymologie zu verwerfen. Wir wissen gar nicht, was unter σκίρα zu verstehen ist, und da uns auch nichts im Kulte die Erschließung ermöglicht, so muß jede etymologische Interpretation unsicher werden; wir sind also genötigt einzugestehen, daß wir hier im Ungewissen umhertappen.

---

[1] Hesychius, σκῖρος· ἐστὶν ἡ λατύπη.

[2] *Schol. Arist. Vesp.* 296: γῆ σκιρὰς λευκῆτις ὥσπερ γύψος. *IG* 834 b, v. 50 ... γῆς σκιράδος ἀγωγαὶ τρεῖς.

[3] Robert op. cit. 352 ff. [4] Robert op. cit. 349 ff.

[5] Mommsen *Philologus* L (1891) 113 ff.; *Feste d. Stadt Athen* 313 f., 505 f.

[6] Heeg Art. *Skiras* in *Roschers Lexikon*. [7] *IG* XIV 645.

[8] Robert *Hermes* XX (1885) 350.

[9] van der Loeff *Mnemosyne* 44 (1916) 111, 2.

Wenn also ein etymologischer Zusammenhang zwischen Skira und Skiras nicht bewiesen werden kann, so ist es andererseits feststehend, daß kein sachlicher Zusammenhang existiert. Die Skirasgöttin ist, wie gesagt, auf Salamis, der Skirasinsel, einheimisch. Dort ist ihr ursprünglicher Tempel auf dem Vorgebirge Skiradion errichtet, und von dort kam sie nach Attika, wo sich ihr Filialheiligtum in Phaleron befindet.[1] Die Gründungssage ist, wie wir schon aus Testimonium XIV erkannt haben, mit Skiron, dem Megarenser, oder Skiros, der Salamis gründete, oder dem eleusinischen Seher Skiros, dem Eponym des Ortes Skiron, verbunden. Diese drei sind eine und dieselbe Person, wie Robert dargelegt hat (op. cit. 354f.): aus dem megarisch-salaminischen König, der die megarische Version repräsentiert, ist der eleusinische Seher in der attischen gegen Megara gerichteten Version hervorgegangen. Die Salamisgöttin wurde in Phaleron an die athenische Athena angeschlossen, sie wurde Athena Skiras. Ihr Hauptfest sind die Oschophoria, wo ein Wettlauf vom Dionysostempel in Athen zum Tempel der Athena Skiras in Phaleron stattfand.[2] Im Zusammenhang mit den Oschophoria wurde eine zweite panathenische Version ersonnen, um Megara-Salamis so viel als möglich auszumerzen. Im Temenos der Athena Skiras waren die Heroa des salaminischen Skiros und zweier anderen salaminischen Heroen, Phaiax und Nausithoos.[3] Dies wird so erklärt: auf seiner Expedition nach Kreta hat Theseus zwei Steuerleute, Phaiax und Nausithoos von Skiros erhalten; nach glücklicher Vollendung des Abenteuers stiftet er das Fest Oschophoria; darum sind die Heroa des Phaiax und Nausithoos *πρὸς τῷ τοῦ Σκίρου* im Temenos der Oschophoria-Skirasgöttin. Hier ist also der salaminische Skiros beibehalten, doch nur als Nebenfigur neben Theseus.

Was wir aus diesen Kultverhältnissen und Legenden herauslesen können, deutet also einstimmig darauf hin, daß Athena Skiras eine ursprünglich megarisch-salaminische Göttin ist, angesiedelt in Attika in Phaleron, wo ihr Hauptfest, die Oschophoria, stattfindet. Mit den Skira hingegen hat Athena Skiras nichts gemeinsam. Abgesehen vom Test. XVII[4] ist das einzige Indizium eines Zusammenhanges der Athena Skiras mit den Skira die Erwähnung eines Tempels der Athena Skiras in Skiron, die bei einigen Autoren auftritt (Pollux IX 96, Eustathios zu Od. I 107, 1397, 25, Et. magn. 717, 30). Eustathios schöpft aus Suetons *περὶ παιδιῶν*; Pollux und das Etymologicum haben wahrscheinlich aus seiner Quelle, einem Antiquar, der nicht sicher zu bestimmen ist,

---

[1] Robert *Hermes* XX (1885) 353. [2] Vgl. oben S. 200. [3] Plutarch. *Thes.* 17.

[4] Die Test. XXII, XXIII, die auch Athena Skiras mit den Skira verbinden, verwechseln die Feste Oschophoria und Skira und kommen daher nicht hier in Betracht (vgl. Test. VI).

geschöpft.[1] Die Lexikographen wollen das Wort σκιραφεῖον, Würfelzimmer erklären. Sie verbinden es mit Skiron und Athena Skiras und erzählen von Würfelspiel im Tempel der Athena Skiras in Skiron. Auf der anderen Seite nennt Pausanias, wenn er vom Orte Skiron spricht, nur den Tempel der Athena Skiras in Phaleron und weiß nichts von einem Tempel derselben Göttin bei Skiron[2], und einige andere Lexikographen, die auch das Würfelspiel in Skiron erwähnen, schweigen über den Tempel. Auf ein argumentum ex silentio kann natürlich nicht gebaut werden, und auch van der Loeffs Versuch, die Nichtexistenz des betreffenden Tempels durch I. G. II 597 d geographisch zu beweisen, ist hinfällig. Die Inschrift enthält einen Beschluß des attischen Geschlechts der Salaminier. Die Stele soll aufgestellt werden *ἐν τῷ περιβόλῳ τοῦ νεὼ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Σκιράδος* und ein zweites Exemplar *ἐν τῷ Ἐυρυσακείῳ.* Van der Loeff meint, die Tatsache, daß vom Tempel der Athena Skiras nicht näher angegeben ist, ob der in Phaleron oder der bei Skiron gemeint ist, beweise, daß nur ein Tempel, und zwar in Phaleron, existiert habe.[3] Doch er übersieht, daß hier vom alten Tempel in Salamis die Rede ist, und daher durch diese Inschrift die Nichtexistenz eines Tempels bei Skiron nicht bewiesen werden kann. Trotzdem aber muß jeder Zusammenhang der Athena Skiras mit den Skira bestimmt verneint werden, und zwar auf Grund des Test. XIV, wo Athena Polias, wie wir gesehen haben, als Festgöttin angegeben ist. Also: auf der einen Seite haben wir Lysimachides' heortologisches Werk mit Athena Polias als Festgöttin, auf der anderen Seite haben wir einen kompilierenden Lexikographen mit Athena Skiras als Festgöttin und einen Antiquar, der einen Tempel der Athena in Skiron ansetzt. Wir müssen entweder die eine oder die andere Alternative wählen. Ich meine, die Entscheidung ist nicht schwer: Lysimachides gebührt unbedingt der Vorzug und um so mehr, da das Auftreten der Athena Polias bei Lysimachides, falls Athena Skiras wirklich die Festgöttin wäre, ganz unerklärlich wäre. Hingegen ist es sehr leicht verständlich, wie Athena Skiras mit den Skira und Skiron falsch verbunden wurde (was speziell van der Loeff hervorgehoben hat)[4]: aus der rein alphabetischen Zusammenstellung der Skira und der Athena Skiras, wie bei Photios[5]:

Test. XIX. Photios s. v. *Σκίρον.*

Σκίρον· τόπος Ἀθήνησιν, ἐφ' οὗ οἱ μάντεις ἐκαθέζοντο, καὶ Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερόν. καὶ ἡ ἑορτὴ σκίρα (*σκιρά* codd.). *οὕτως Φερεκράτης.*

---

[1] Vgl. Rohde *Hermes* XXI (1886) 125 f. [2] Paus. I 36.

[3] Van der Loeff *Mnemosyne* 44 (1916) 102 f. [4] Ib. 104 ff.

[5] Vgl. auch Hesych. s. v. *Σκίρα· ἑορτὴ Ἀθήνησιν* (vgl. Test. XXIX). *Σκιράφιον· τὸ κυβευτήριον ἴσως διὰ τὸ ἐν Σκίρῳ τὴν διατριβὴν ἔχειν Σκιράς· Ἀθηνᾶ Σκιρόν φασι τὸν Ποσειδῶνος υἱὸν* usw.

ist die etymologische Verbindung, wie bei Strabon, aufgekommen, und diese alphabetische oder etymologische Verbindung hat dann bei den Unwissenden einen reellen heortologischen Zusammenhang verursacht. Der Weg der graduellen Verwirrung ist hier besonders klar. Wir müssen also Athena Skiras von jedem Zusammenhang mit den Skira losreißen.

Test. XX. Schol. Aristoph. Thesm. 834.

ἀμφότεραι ἑορταὶ γυναικῶν, τὰ μὲν Στήνια πρὸ δυεῖν τῶν Θεσμοφορίων Πυανεψιῶνος θ', τὰ δὲ Σκίρα[1] *λέγεσθαι φασί τινες τὰ γινόμενα ἱερὰ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ Δήμητρι καὶ Κόρῃ.*[2] *οἱ δὲ, ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ*[3] *θύεται τῇ Ἀθηνᾷ.*

[1] *Σκίρα*] *Σκίρα* ⟨*Σκιροφοριῶνος ιβ', Σκίρα δὲ*⟩ Robert — *φασί τινες*] *φασί τινες* ⟨*διὰ*⟩ Robert [2] *Κόρῃ*] *Κόρῃ*, ⟨*ἃ σκίρα κεκληται*⟩ Robert [3] *ἐπὶ Σκίρῳ*] Fritzchius ex Steph. Byz. v. *Σκίρος* *ἐπισκύρα* R.

Test. XXI. Steph. Byz. v. *Σκίρος*.

Σκίρα δὲ κέκληται, τινὲς μὲν ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ Ἀθήνησι θύεται, ἄλλοι δὲ ἀπὸ τῶν γινομένων ἱερῶν Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ ἅπερ σκίρα[1] *κέκληται.*

[1] *ἅπερ σκίρα*] *ἀπεσκίρα* Rhed. *ἐπ' ἐσκίρα* Voss. *καὶ ἡ ἑορτὴ ταύτῃ σκίρα* Perus. (nach Robert *Hermes* XX (1885) 364, 1).

Die beiden Testimonia besagen nichts Neues. Untereinander zeigen sie so große Übereinstimmung, daß sie notwendigerweise auf dasselbe antiquarische Werk als gemeinsame Quelle, wahrscheinlich Herodian[1], zurückgehen müssen. Die Angabe, daß die Skira ein Opfer an Demeter und Kore enthielten, ist, wie wir gesehen haben, nur für die nichtstaatlichen Feste richtig; diese Angabe haben die Scholien mit den Test. XVII, XXVI—XXVIII gemeinschaftlich.

Die zweite Version, daß *ἐπὶ Σκίρῳ* der Athena geopfert wurde, ist an sich richtig, aber es ist nicht möglich, mit Sicherheit festzustellen, ob damit Athena Polias oder Skiras gemeint sei. Die Erwähnung des Opfers bei Skiron verbindet die Testimonia mit Strabon. Robert aber, gerade vom Test. XXI ausgehend, faßt die Worte *ἐπὶ Σκίρῳ* nicht lokal auf = bei Skiron, sondern persönlich = wegen Skiros. Dies tut Robert, weil sonst im Testimonium nicht angegeben ist, wem das betreffende Opfer bei Skiron galt. Nach Robert wären die Skira also ein Sühnfest des Heros' Skiros.[2] Dieser Skiros ist der Eponym des Ortes Skiron, nach der attischen Sage — wie Pausanias sie erzählt[3] — ein dodonäischer Seher, der in der Schlacht zwischen Eumolpos und Erechtheus gefallen und in Skiron begraben war. Schon Rohde hat gegen diese Auffassung

---

[1] Vgl. Lentz *Herodiani technici reliquiae* CLII ff.
[2] Robert *Hermes* XX (1885) 375 ff.
[3] Paus. I 36

Einspruch erhoben[1]: an so vielen Stellen[2] ist ἐπὶ Σκίρῳ lokal bezeugt, daß der von Robert angeführte Grund, die Worte bei Stephanos anders aufzufassen, nicht hinreichend ist. Dies leuchtet um so mehr ein, da dieser Skiros offenbar keine kultische Beziehung hat, und keine mit dem Orte Skiron, wie Robert meint, eng verbundene Figur, sondern eine rein mythologische ist, was aus Pausanias' Notiz selbst hervorgeht. Pausanias sagt nämlich von diesem Skiros, der in Skiron begraben sein sollte, daß er Stifter des Heiligtums der Athena Skiras in Phaleron war. Aber Athena Skiras ist, wie wir oben gesehen haben, kultisch mit dem megarisch-salaminischen Skiron oder Skiros verbunden: der dodonäisch-eleusinische Seher Skiros ist, wie Robert selbst zugibt, nur von der attischen Tradition eingesetzt, um den Megarenser wegzuschaffen (vgl. o. S. 224). Die Sache liegt also so: nicht zufrieden mit der attischen Tradition, die von dem Megarenser Skiron in der Weise wegkommen wollte, daß man Phaiax und Nausithoos mit Theseus verband, dem sie als Steuerleute auf seiner Kretenfahrt von Skiros mitgegeben wurden, schuf man — da diese Tradition doch nur ein Kompromiß darstellte — eine andere attische Tradition, ganz frei von megarensischem Material, in der ein eleusinisch-dodonäischer Seher Skiros den Platz des Megarenser Skiron einnahm. Um diesen Skiros in Attika zu lokalisieren, paßte der Ort Skiron vortrefflich, und zwar wegen der Namensgleichheit. So ist der „Eponym“ Skiros entstanden: eine rein mythologische Figur der politisierenden Mythologie.

Test. XXII. Photios v. Σκῖρος.[1]

Σκῖρος· [σκίρον· σκιάδειον. Σκίρα] ἑορτή τις ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾷ, ὅτε[2] σκιαδείων ἐφρόντιζον ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος. σκίρα δὲ τὰ σκιάδεια. οἱ δὲ οὐ διὰ τοῦτο φασίν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπὸ σκίρων Ἀθηνᾶν, ἣν Θησεὺς ἐποίησεν, ὅτε ἐπανήει ἀποκτείνας τὸν Μινώταυρον[3] ἡ σκίρα δέ ἐστι γῆ λευκὴ ὥσπερ γύψος. οἱ δέ φασιν ἀπὸ Σκίρου τοῦ Ἐλευσινίου μάντεως γενέσθαι τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην. ἄλλοι δὲ ἀπὸ Σκίρου τοῦ συνοικίσαντος Σαλαμῖνα.

[1] Σκιρός cod. σκίρος Naber [2] ὅτι cod. ὅτε Suidas; σκιάδιον cod. [3] μηνόταυρον cod.

Test. XXIII. Suidas v. Σκῖρος.

Σκῖρος.[1] [σκίρον] σκιάδειον[2] [Σκίρα·] ἑορτή τις ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾷ, ὅτε σκιαδείων[3] ἐφρόντιζον ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος. σκίρα δέ, τὰ σκιάδεια. οἱ δὲ οὐ διὰ τοῦτό φασιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπὸ σκίρων Ἀθηνᾶν, ἣν Θησεὺς ἐποίησεν[4], ὅτε ἐπα-

[1] Σκίρος; codd. Paris. (ABGH) [2] σκιάδιον; σκιάδειον BVE Med. [3] σκιαδείων; σκιαδίων Med., ἐφρόντιζεν codd. cf. Photios v. σκιρός [4] ἐποίησεν om. E

---

[1] Rohde *Hermes* XXI (1886) 116 ff.

[2] Z.B. Hesych. σκιρόμαντις· ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαντευόμενος; Pollux IX 96 Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς νεῷ; Plutarch *Coniug. praec.* 42 ἱερὸς ἄροτος ... ἐπὶ Σκίρῳ.

νήσι ἀποκτείνας[5] τὸν Μινώταυρον. ἡ σκίρα δέ ἐστι γῆ λευκῆ ὥσπερ γύψος. οἱ δέ φασιν ἀπὸ Σκίρου τοῦ Ἐλευσινίου[6] μάντεως γενέσθαι τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην. ἄλλοι δὲ ἀπὸ Σκίρου τοῦ συνοικίσαντος Σαλαμῖνα.

[5] ἀποκτείνας; ἀποκτεῖναι BE ἡ σκίρα; σκίῤῥα. γῆ λευκὴ ὥσπερ γύψος glossam in marg. habet A σκιῤῥά Bernhardy [6] Ἐλευσινίου; Ἐλευσίου AB

Die Glossen bestehen aus drei verschiedenen Teilen. Im ersten Abschnitt, vom Anfang bis *σκιάδεια* wird gesagt, daß die Skira ein Athenafest sind, beim Beginne der Hitze gefeiert, wenn man auf Sonnenschirme bedacht ist. Das Fest wird also als Schirmfest gedeutet: die *σκίρον*· *σκιάδειον*-Etymologie aus Lysimachides ist vorgeführt. Aber die Erklärung wird in ganz anderer Weise gegeben: der Name wird nicht von dem Baldachin, der in der Festprozession getragen wurde, sondern vom allgemeinen Brauch der Sonnenschirme in der Sommerhitze hergeleitet.

Eine Parallelstelle zum ersten Abschnitt bei Photios und Suidas bietet das Lexicon Seguerianum.

Test. XXIV. Lexicon Seguerianum, Bekkers Anecdota 304, v. Σκειρά.

Σκίρα·[1] ἑορτὴ ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾷ[2] *, ὅτε[3] σκιραδίων(!)[4] ** ἐφρόντιζον, ἐπεὶ ἀρχὴ ἦν τοῦ καύματος.

[1] Σκειρά cod. [2] Ἀθηνᾶς cod. [3] ὅθεν cod. ὅτε cf. Phot. et Suid. [4] σκειραδίων cod.

Es wird also dasselbe wie bei Photios und Suidas gesagt, nur daß durch das Fehlen des erklärenden Zusatzes, daß *σκίρα* dasselbe wie *σκιάδεια* sind, die Erklärung in der Luft schwebt. In ihren rechten Zusammenhang treten diese Angaben bei Photios, Suidas und im Lexic. Seguer. erst durch den Vergleich mit zwei anderen Stellen bei Photios und im Lexic. Seguer. (vgl. Anm. *). Dort wird der Beiname Skiras der Athena entweder von weißer Erde (*σκῖρος*) oder von Sonnenschirm (*σκιάδειον*) hergeleitet, denn Athena sei die Erfinderin des Sonnenschirms.

---

* Ἀθηνᾶς. Van der Loeff will hier Ἀθήνησι oder ἐν Ἀθήναις lesen. Er möchte daher an den Parallelstellen bei Photios und Suidas auch Ἀθήνησι oder ἐν Ἀθήναις anstatt des dort vorkommenden τῇ Ἀθηνᾷ einsetzen (*Mnemosyne* 44 (1916) 324, 4). Aber es existiert kein Anlaß τῇ Ἀθηνᾷ zu ändern: Athena ist nämlich im Lexikon Seguerianum gerade als Erfinderin des Sonnenschirmes vorgestellt, s. Bekkers *Anecd.* I 304: Σκιρὰς Ἀθηνᾶ· εἶδος ἀγάλματος Ἀθηνᾶς ὀνομασθέντος οὕτως ἤτοι ἀπὸ τόπου τινὸς οὕτως ὠνομασμένου ἐν ᾧ γῆ ὑπάρχει λευκή, ἢ ἀπὸ τοῦ σκιαδίου· πρώτη γὰρ Ἀθηνᾶ σκιάδιον ἐπενόησε πρὸς ἀποστροφὴν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος. Man würde dann τῇ Ἀθηνᾷ auch im *Lexicon Seguerian.* erwarten, aber Ἀθηνᾶς ist möglich beizubehalten, wenn die Wörter ἀγομένη und Ἀθηνᾶς den Platz tauschen.

** σκιραδίων. Σκιραδίων ist eine Entstellung, durch etymologisches Spiel (Σκίρα:) veranlaßt: der erklärende Zusatz der Parallelstellen bei Photios und Suidas: σκίρα δὲ τὰ σκιάδεια fehlt nämlich im *Lexic. Seguer.* und daher glaubte der Schreiber, dem diese Erklärung nicht bekannt war, daß seine Änderung eine Berichtigung bewirkte.

Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß diese Erklärung spätes Machwerk und freie Erfindung der Kommentatoren ist: da man nichts wußte vom Feste, der Festprozession und dem Baldachin, dem allein der Name σκίρον beigelegt wurde, ist man durch die in einem Lexikon aufgefundene Glosse σκίρον· σκιάδειον veranlaßt worden, die Skira nicht nur — wie bei Lysimachides — als das Fest, auf dem ein Schirm getragen wurde, sondern als das Fest der Schirmgöttin aufzufassen, wobei also Athena Skiras nicht nur falsch mit den Skira verbunden, sondern auch verkehrt als die Schirmerfinderin gedeutet wurde. Daß solche Kommentatoren-Phantasien als Testimonia wertlos sind, ist selbstverständlich.

Im zweiten Abschnitt (von οἱ δὲ οὐ διὰ τοῦτο bis γύψος) geben Photios und Suidas einen ganz anderen Erklärungsversuch. Der Festname wird mit σκῖρος (im Texte ist die unrichtige Form ἡ σκίρα angewendet) Kalk, Gips verbunden. Der Zusammenhang wird in der Weise erläutert, daß Theseus bei seiner Wiederkehr nach der Tötung des Minotauros eine Athenastatue aus Gips verfertigte.

Eine Parallelstelle zu diesem zweiten Abschnitt bildet das Scholion zu Pausanias I 1, 4, mit der Ausnahme, daß das Fest hier Skirophoria genannt ist, was als Gipstragen gedeutet wird:

Test. XXV. Schol. Paus. I 1, 4.

Σκιροφόρια, ὄνομα ἑορτῆς, παρὰ τὸ φέρειν σκῖρον[1] ἐν αὐτῇ τὸν Θησέα, ἤγουν γύψον. Ὁ γὰρ Θησεὺς ἀπερχόμενος κατὰ τοῦ Μινωταύρου τὴν Ἀθηνᾶν ποιήσας ἀπὸ γύψου ἐβάστασεν.

[1] σκίριν cod.

Dieselbe Etymologie finden wir auch im Etymologicum magnum v. Σκιροφοριών[1], wo der Monatsname mit denselben Worten wie im Pausaniasscholion der Festname erklärt wird. Nun ist aber σκῖρος, wie wir oben gesehen haben, mit Athena Skiras zu verbinden, und in der Tat ist auch hier Athena Skiras beabsichtigt.

Dafür gibt Theseus' Verbindung mit dem Gipsbild der Athena einen Beweis: Theseus' Wiederkehr nach der Tötung des Minotauros ist nämlich, wie oben schon hervorgehoben wurde, in den Monat Pyanepsion datiert und im Kulte u. a. mit den Oschophoria verbunden, die, wie mehrmals erwähnt ist, gerade ein Fest der Athena Skiras in Phaleron sind. So viel ist also klar: die Angaben des Photios, Suidas und des Pausaniasscholiasten beziehen sich auf Athena Skiras und die Oschophoria und haben also mit den Skira nichts zu tun: man muß sie als

[1] Etym. magn. v. *Σκιροφοριών. ὄνομα μηνὸς παρὰ Ἀθηναίοις. Λέγεται δὲ παρὰ τὸ φέρειν σκίραν ἐν αὐτῷ τὸν Θησέα, ἤγουν γύψον. ὁ γὰρ Θησεύς, ἀπερχόμενος μετὰ Μινωταύρου, τὴν Ἀθηνᾶν ποιήσας ἀπὸ γύψου ἐβάσταξεν. Επεὶ οὖν τῷ μηνὶ τούτῳ ἐποίησε, λέγεται σκιροφοριών.*

Testimonia für das Skirafest ganz ausscheiden. Wenn sie Mommsen trotzdem als Belege für die von ihm angenommenen Gipsbräuche an den Skira (vgl. oben S. 191) ansieht, so muß dies als unstatthaft abgelehnt werden: seine Theorie, daß an den Skira Gips als Melioration der Bodenart in der Erde vermischt wurde[1], hängt völlig in der Luft, da auch sonst in der Literatur nirgends angegeben ist, daß Gips an den Skira angewendet wurde, oder in irgendeiner Weise mit den Skirenriten verbunden war. Die Gipstheorie ist also — soweit das jetzige Material eine Beurteilung erlaubt — als verkehrt zu betrachten.

Im dritten Abschnitt (von *οἱ δέ φασιν* bis zum Schluß des Testimoniums) wird der Name Skira entweder von Skiros, dem eleusinischen Seher, oder von Skiros, dem Gründer des Salamis, d. h. Skiron, hergeleitet — dieselbe Behauptung, die wir schon bei Harpokration und seinen Abschreibern angetroffen und besprochen haben.

Als Ergebnis der Prüfung kann man also feststellen, daß die Photios- und Suidas-Glossen nebst den Parallelstellen im Lexicon Seguer. und im Pausaniasscholion als Testimonia der Skira vollkommen auszuscheiden sind.

Test. XXVI. Schol. Lukian., Dial. meretr. 2, 1 p. 276 Rabe.

Θεσμοφόρια[1] *ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια περιέχουσα, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιροφόρια*[2] *καλεῖται. ἤγετο δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον, ὅτι, ⟨ὅτε⟩*[3] *ἀνθολογοῦσα ἡρπάζετο ἡ Κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, τότε κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον Εὐβουλεύς τις*[4] *συβώτης ἔνεμεν ὗς καὶ συγκατεπόθησαν τῷ χάσματι τῆς Κόρης. εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐβουλέως ῥιπ⟨τ⟩εῖσθαι*[5] *τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων εἰς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀναφέρουσιν*[6] *ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες, καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν, αἳ*[7] *καταβαίνουσιν εἰς τὰ ἄδυτα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν· ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἕξειν.*[8] *λέγουσι δὲ καὶ δράκοντας κάτω εἶναι περὶ τὰ χάσματα, οὓς τὰ πολλὰ τῶν βληθέντων κατεσθίειν· διὸ καὶ κρότον γίνεσθαι, ὅταν ἀντλῶσιν αἱ γυναῖκες καὶ ὅταν ἐπιτιθῶνται*[9] *πάλιν τὰ πλάσματα ἐκεῖνα, ἵνα ἀναχωρήσωσιν οἱ δράκοντες, οὓς νομίζουσι*[10] *φρουροὺς τῶν ἀδύτων. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἀρρητοφόρια καλεῖται καὶ ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων. λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ. ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτω καλούμενα ἄῤῥητα*[11] *ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι*[12], *ὡς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολύτοκον, εἰς σύνθημα*[13] *τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων,*

[1] *θεσμοφόρια*] *θεσμοφορία* cod. [2] *σκιροφόρια*] *σκιρροφορία* cod. [3] *ὅτε* deest cod. addit Rohde [4] *Εὐβουλεύς τις* Rohde *ἐυβουλεύτις* cod. [5] *ῥιπτεῖσθαι* Rohde *ῥιπεῖσθαι* cod. [6] *καλούμενα ἀναφέρουσιν* Rohde; *μεταναφέρουσιν* Robert *κάτωθεν ἀναφέρουσιν* Mommsen *κάτω ἀναφέρουσιν* cod. und Rabe [7] *αἳ* Rohde *καὶ* cod. [8] *ἕξειν* Rohde *ἕξει* cod. [9] *ἀποτιθῶνται* cod. [10] *νομίζουσι* Rohde *νομίζωσι* cod. [11] *ἄῤῥητα*] *ἄδυτα* cod. [12] *χοῖροι* Rohde *χοίρους* cod. [13] *σύνθημα* Rohde CYNΘς (μ above) cod.

[1] Mommsen *Philologus* L (1891) 117 ff.; *Feste der Stadt Athen* 314, 506.

οἷον χαριστήρια τῇ Δήμητρι, ἐπειδὴ τοὺς Δημητρίους καρποὺς παρέχουσα ἐποίησεν ἥμερον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. ὁ μὲν οὖν ἄνω τῆς ἑορτῆς λόγος ὁ μυθικός, ὁ δὲ προκείμενος φυσικός. θεσμοφόρια[1] δὲ καλεῖται καθότι θεσμοφόρος ἡ Δημήτηρ κατονομάζεται, τιθεῖσα νόμους ἤτοι θεσμούς, καθ' οὓς τὴν τροφὴν πορίζεσθαί τε καὶ κατεργάζεσθαι ἀνθρώπους δέον.

[1] θεσμοφόρια] θεσμοφορία cod.

Dieses Scholion hat seit seiner Entdeckung lebhafte Diskussionen heraufbeschworen, ohne daß man sich darüber einig werden konnte, wie es zu interpretieren sei[1]: dies kann aber nicht verwundern, da die Erzählung des Scholiasten äußerst verwickelt und dunkel ist, wie Rohde sagt, „es ist schlechterdings nicht anzugeben, wo sich hier Richtiges und Falsches scheide".

Der Scholiast scheint Arethas zu sein.[2] Rohde hat nun zwar den nahen Zusammenhang des Scholions mit Clemens, Protrept. II 18, nachgewiesen und festgestellt, daß beide auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen, vermutlich auf Didymos.[3] So wichtig auch dieser Nachweis erscheint, so ist doch durch ihn leider nichts für die richtige Interpretation des Scholions gewonnen, denn Clemens' knappe Zusammenfassung hilft nicht zur Orientierung in der intrikaten Darstellung des Scholiasten. Das Scholion muß aus sich selbst heraus verstanden werden, und zu diesem Zweck wird es nützlich sein, die verschiedenen Punkte desselben, jeden für sich und in Beziehung zu den andern zu betrachten.

1. Die Thesmophoria sind ein griechisches Fest, das Mysterien einschließt; sie werden auch Skirophoria genannt. Mit den Thesmophoria[4] scheinen also die Skirophoria identifiziert zu werden. Vor allem ist der Name zu beachten. Daß sich Skirophoria mit Skira decken, ist bereits oben gezeigt. Die Skira werden am 12. Skirophorion, die Thesmophoria am 10. bis 13. Pyanepsion gefeiert. Wie können sie

[1] Vgl. Rohde *Rhein. Mus.* XXV (1870) 548 ff., *Hermes* XXI (1886) 123 ff.; Robert *Hermes* XX (1885) 367 ff.; Mommsen *Philologus* L (1891) 129 ff.; van der Loeff, *Mnemosyne* 44 (1916) 330 ff.

[2] Rabe *Die Überlieferung der Lukianscholien, Nachr. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.* 1902, 722, 724; vgl. ders. *Scholia in Lucianum* III f.

[3] *Rhein. Mus.* XXV (1870) 552 f.

[4] Im Codex wird θεσμοφορία akzentuiert. Rohde nimmt diese Akzentuierung an und scheidet zwischen θεσμοφόρια, dem Namen des ganzen Festes, und θεσμοφορία, nach Rohde dem Namen des ersten Festtages. Er stützt dies auf Photios s. v. θεσμοφόρια, wo die verschiedenen Festtage so angegeben sind: θεσμοφοριῶν ἡμέραι δ'. δεκάτη, θεσμοφορία. ἑνδεκάτη, κάθοδος. δωδεκάτη, νηστεία. τρισκαιδεκάτη, καλλιγένεια. Aber auf die Akzentuierung Gewicht zu legen, ist nicht möglich. Der Scholiast z. B. akzentuiert σκιρροφορία, aber ἀρρητοφόρια. Das θεσμοφορία bei Photios ist daher in θεσμοφόρια (sc. τὰ ἐν Ἁλιμοῦντι) zu ändern, wie schon Robert nachgewiesen hat (*Hermes* XX (1885) 373 f.). Der Scholiast berichtet also von dem ganzen Thesmophorienfest.

identisch sein? Das ist die große Crux, die man nicht bezwungen hat. Rohde resigniert: „Über die Identifizierung der Thesmophorien oder vielmehr dieses ihres ersten Tages[1] mit den Skirophorien oder vielmehr Skira und den Arrhetophorien[2] eine Meinung zu äußern, wäre ziemlich nutzlos."[3] Mommsen nimmt die Worte des Scholiasten als einen Beweis, „das unter den Zeremonien des hellenischen Thesmophorienfestes auch solche skirophorischer Art waren".[4] Robert, der zuerst gegen Mommsens thesmophorische Skirabräuche opponierte, will auch diesem Beweis die Grundlage entziehen, und zwar dadurch, daß er *τὰ δὲ αὐτά*, wie schon Rohde vorgeschlagen hat — obgleich er die Konsequenzen nicht erwog — mit *μυστήρια* in Beziehung setzt; der Scholiast will nicht behaupten, daß die Thesmophoria und die Skirophoria identisch sind, sondern nur, daß die den Inhalt der Thesmophoria bildenden Mysterien auch *σκιροφόρια* heißen: „Das Scholion will also keineswegs die merkwürdigsten Gebräuche des Thesmophorienfestes schildern, es beschäftigt sich hauptsächlich mit den zugrunde liegenden Mysterien."[5] Was Robert mit diesen Worten meint, ist, daß der Scholiast nicht die Riten des Thesmophorienfestes beschreibt, sondern zusammengehörige Mysterienriten, die denselben Zweck haben, aber verschiedenen Festen dienen: die Thesmophoria, die Skirophoria und die Arrhetophoria. Van der Loeff schließt sich Robert an, aber verteilt, wie wir unten sehen werden, die im Scholion beschriebenen Riten auf die verschiedenen Feste in anderer Weise als Robert. Wir müssen die Entscheidung dieser Frage vorläufig beiseite schieben, um erst nach Besprechung des ganzen Scholions eine Lösung zu versuchen.

2. Nach der mythologischen Erklärung wurde das Fest gefeiert, weil, als Kore von Pluton geraubt wurde, ein Schweinehirt Eubuleus mitsamt seinen Schweinen, gleich Kore, von derselben Kluft verschlungen wurde.

Der Scholiast fängt also mit einer mystischen Erklärung des Festes an.

Robert, infolge seiner oben angegebenen Auffassung des Scholion, muß als Subjekt *μυστήρια* annehmen und übersetzen: Nach der mythologischen Erklärung wurden sie (d. h. die Mysterien) gefeiert usw. Daß aber nicht *μυστήρια*, sondern *ἑορτή* Subjekt ist, finde ich durch die Worte des Scholiasten Z. 33 ff. bewiesen: *ὁ μὲν οὖν ἄνω τῆς ἑορτῆς λόγος ὁ μυθικός*. Daraus geht eindeutig hervor, daß die mythische Erklärung das Fest, d. h. die Thesmophoria, und nicht die Mysterien betrifft. Durch eine Prüfung der beschriebenen Riten wird, wie unten gezeigt ist, dieser

---

[1] Vgl. die vorhergehende Anmerkung. [2] S. unten S. 234 ff.
[3] *Rhein. Mus.* XXV (1870) 556.
[4] *Philologus* L (1891) 126; vgl. *Feste d. Stadt Athen* 309 f.
[5] Robert op. cit. 371.

formelle Textbeweis bestätigt. Was nun diese sog. mythische Erklärung anbetrifft, so ist es offenbar, daß man aus ihr nicht schließen darf, wie es Rohde[1] und andere tun, daß bei den Thesmophoria dramatische Akte, den Raub der Kore symbolisierend, aufgeführt wurden. Es steht außer Zweifel, daß der Mythus nur Aition ist, das den Hauptritus des Festes, das Schweineversenken (s. unten) erklärt.

3. Um also Eubuleus zu ehren, werden Schweine in Demeters und Kores Klüfte hinabgeworfen; die verwesten Stücke dieser in die sog. Megara hinabgeworfenen Schweine bringen Frauen, die sog. Antletrien, herauf, nachdem sie sich vorher drei Tage gereinigt haben. Sie gehen nun in die Adyta hinunter, schaffen die Reste herauf und legen sie auf die Altäre nieder, und man glaubt an gute Ernte, wenn etwas davon in die Aussaat vermischt werde.

Die hier beschriebenen Riten gehören beide den Thesmophoria an: das Heraufholen der verwesten Stücke deshalb, weil diese Reste mit der Aussaat vermischt wurden und die Aussaat gerade zur Zeit der Thesmophoria stattfand; das Hinabwerfen der Schweine in die Megara geschah aber auch an den Thesmophoria, da gerade dieser Ritus das Aition des Festes hervorgerufen hat (vgl. oben). Roberts Behauptung, daß das Heraufholen der Schweinereste an den Skirophoria und das Hinabwerfen der Schweine an den Thesmophoria stattfand[2], ist also falsch und hat übrigens schon von Rohde Widerspruch gefunden.[3] Van der Loeffs entgegengesetzte Auffassung, daß die Schweine an den Skirophoria hinabgestoßen und an den Thesmophoria heraufgeholt wurden, muß auch wegen des oben Gesagten abgelehnt werden. Obgleich also sowohl das Hinabwerfen als auch das Heraufholen den Thesmophoria gehören, so ist es auf der anderen Seite einleuchtend, daß die Reste der Schweine nicht an demselben Tesmophorienfest, wo sie hinabgeworfen wurden, auch heraufgeholt werden konnten, da die Dauer des Festes (drei Tage) für die Verwesung des Fleisches nicht ausreichte. So ist aber keine andere Lösung möglich als die von Frazer vorgeschlagene und von Nilsson gebilligte[4]; die Reste der Schweine, die an den einen Thesmophoria hinabgeworfen wurden, holte man an den nächsten wieder herauf.

4. Es wird auch gesagt, daß Schlangen unten in den Klüften hausen und daß sie vieles von dem Hinabgeworfenen fressen. Es wird auch

---

[1] Rohde *Rhein. Mus.* XXV (1870) 554 f. [2] Robert l. c.

[3] Rohde *Hermes* XXI (1886) 123, 1; von Rohdes eigener Verteilung der Riten, nach der das Hinabwerfen der Schweine an den halimusischen Thesmophoria, das Heraufholen einige Zeit nachher stattfand (*Rhein. Mus.* XXV (1870) 554 ff.) kann man hier absehen.

[4] Vgl. Frazer *Pausanias* IX 8, 1; Nilsson *Griech. Feste* 321.

Lärm gemacht, wenn die Frauen schöpfen, und wenn 'jene Figuren' auf die Altäre gebracht werden[1], und zwar deshalb, damit sich die Schlangen, die man als Wächter der Adyta betrachtet, zurückziehen.

Von den zwei hier erwähnten Riten gehört das Schöpfen — wie wir oben gesehen haben — sicher den Thesmophoria an. Was den zweiten Ritus anbetrifft, fällt es sofort auf, daß die Worte 'jene Figuren' (*τὰ πλάσματα ἐκεῖνα*) in der Luft schweben: sie können, so wie das Scholion vorliegt, auf nichts bezogen werden. Etwas muß hier also ausgefallen sein. Wir kommen bald darauf zurück.

5. Dieselben werden auch Arrhetophoria genannt und haben den gleichen Zweck betreffs der Vegetation und der Generation.

Dies ist eine Parallele zu dem Passus *τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιροφόρια καλεῖται* am Anfang des Scholion. Robert bezieht *τὰ δὲ αὐτά* auch hier auf die *μυστήρια* und will, wie den Skirophoria, so auch den Arrhetophoria gewisse der im Scholion erwähnten Riten zuschreiben. Wie es sich damit verhält, werden wir jetzt sehen.

6. An dieselbe Stelle wird auch heiliges Backwerk aus Weizenteig hinaufgetragen in Gestalt von Schlangen und männlichen Gliedern, und man nimmt Pinienzweige wegen der Fruchtbarkeit des Baumes, und es werden sowohl diese mysteriösen Dinge — wie oben gesagt — als auch die Schweine in die sog. Megara hinabgeworfen. Man dachte an deren Fruchtbarkeit und faßte sie als Symbol der Vegetation und Generation auf, und als Dankopfer an Demeter, die durch die Gabe der Feldfrüchte das Menschengeschlecht kultiviert hatte.

Von den hier erwähnten Riten will nun Robert das Hinabwerfen und das Heraufholen des Backwerks auf die Arrhetophoria beziehen; dagegen weist er die Pinienzweige den Thesmophoria zu, weil man aus einer anderen Quelle informiert ist, daß Pinienzweige — wenigstens in Milet — in das Lager, worauf die Frauen am Thesmophorienfeste lagen, gesteckt wurden.[2] Meines Erachtens liegt kein Grund vor, das Hinabwerfen der Pinienzweige in die Megara zu den Thesmophorienriten zu zählen. Im Gegenteil, da der Text eine derartige Ausscheidung der Pinienzweige und deren Verteilung an ein anderes Fest nicht motiviert, würde ich auch das Hinabwerfen der Pinienzweige zu den Arrhetophoriariten zählen, falls es bewiesen werden könnte, daß der andere Ritus, das Hinabwerfen des Backwerks sich — wie Robert meint — auf die Arrhetophoria bezieht. Dies ist aber nicht der Fall: beide Riten gehören den Thesmophoria an. Die Worte *ἐμβάλλονται . . . ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι ὡς ἤδη ἔφαμεν* beweisen es. *Ἐκεῖνα* bezieht sich nämlich auf das

[1] So muß meine Änderung *ἐπιτιθῶνται* übersetzt werden. Diese Änderung wird unten S. 236, Anm. 2 verteidigt.

[2] Stephan Byz. v. *Μίλητος*.

Vorhergesagte im ganzen, sowohl *θάλλους* als auch *ἄρρητα ἱερά*. Da aber also das Backwerk und die Pinienzweige zusammen mit den Schweinen in die Megara hinabgeworfen wurden, ist es notwendig, daß das Backwerk und die Pinienzweige zu demselben Feste gehören wie die Schweine, d. h. zu den Thesmophoria. Van der Loeffs[1] Fixierung der Arrhetophoriariten weicht darin von der Roberts ab, daß er nicht nur die Teigschlangen und Phallen, sondern konsequent auch die Pinienzweige und das Hinabwerfen der Schweine für die Arrhetophoria in Anspruch nimmt — von seinen Prämissen ist das konsequent, denn es stimmt mit dem Text überein, der, wie oben hervorgehoben ist, eine Trennung des Backwerks von den Pinienzweigen und Schweinen und deren Zerteilung an verschiedene Feste gar nicht erlaubt. Aber van der Loeffs Prämissen sind falsch, da er übersieht, daß die Schweine, von welchen hier die Rede ist, die der Thesmophoria sind: *χοῖροι ὡς ἤδη ἔφαμεν*. Die gesperrten Worte zeigen dies unwidersprechlich, denn sie weisen auf das oben erwähnte Hinabwerfen der Schweine hin, das sicherlich den Thesmophoriariten angehört.[2] Wenn sich also auch hier alle Riten auf die Thesmophoriariten beziehen, so ist es klar, daß *κἀνταῦθα* nicht, wie Robert, van der Loeff und andere meinen, sich auf die Arrhetophoria bezieht. Es ist nicht so zu übersetzen: „Auch hier (d. h. bei den Arrhetophoria) wird heiliges Backwerk aus Weizenteig usw." (was an sich nicht eine richtige Meinung gibt, da kein Backwerk vorher erwähnt ist), sondern nur lokal aufgefaßt werden: „ebenfalls dort" = an denselben Ort, an die Megaronkluft. Dadurch wird auch die richtige Auffassung und Übersetzung des Verbums *ἀναφέρονται* gegeben, das hier nicht „aus dem Megaron heraufholen", sondern „an die hochgelegene Megaronkluft (das Thesmophorion in Athen war auf der Pnyx gelegen), von der Unterstadt hinaufschaffen" bedeutet.[3] Nur durch diese Deutung des *ἀναφέρονται* ist eine arge Verwirrung der Tatsachen zu vermeiden. Sonst wäre nämlich von einem Heraufholen des Backwerks gesprochen, noch bevor dessen Hinabwerfen erwähnt worden ist. Faßt man dagegen *ἀναφέρονται* in dem angegebenen Sinn auf, so ist nur von dem Hinabwerfen sowohl

---

[1] *Mnemosyne* 44 (1916) 333 ff.

[2] Da hierdurch van der Loeffs Hypothese fällt, ist es nicht nötig, seine Auffassung der Arrhetophoria im einzelnen zu kritisieren: er sieht in den Arrhetophoria (= Arrhephoria) die Skirophoria-Thesmophoria der Mädchen und nimmt zwei Feste an: eines im Skirophorion, wo die Schweine hinabgeworfen, die *ἄρρητα ἱερά* aber heraufgeholt wurden, und das andere Fest im Pyanepsion, wo die Schweine heraufgeholt und die *ἄρρητα ἱερά* hinabgeworfen wurden — alles unbeweisbare Hypothesen.

[3] Vgl. Mommsen *Philologus* L (1891) 135, der auch diese Übersetzung des Verbums vertritt, aber das ganze Scholion im Anschluß an Robert falsch interpretiert.

des Backwerks als auch der Pinienzweige die Rede. Ein Heraufholen derselben ist nicht erwähnt — es ist wichtig, dies festzuhalten.

7. Die oben gegebene Erklärung des Festes ist mythisch; die vorliegende ist physisch. Das Fest wird Thesmophoria genannt, weil Demeter den Namen Thesmophoros (Gesetzgeberin) trägt; sie stellt Gesetz oder Satzung auf, auf Grund dessen die Menschen sich ihre Nahrung verschaffen sollen.

Nach der sog. mythischen Erklärung, die also den größten Teil des Scholions umfaßt, schließt der Scholiast mit einer natürlichen Erklärung des Festes, dem die hieratische etymologische Deutung des *θεσμοφόρος* als Gesetzgeberin zugrunde liegt.

Als Ergebnis dieser langwierigen, aber leider notwendigen Interpretation ergibt sich, daß alle im Scholion erwähnten Riten mit Sicherheit den Thesmophoria angehören. Beschrieben ist der Hauptritus des Festes. Damit fällt aber der oben erwähnte Versuch von Robert, van der Loeff u. a., den Zusammenhang des Textes herzustellen: die Angaben über die Skirophoria und die Arrhetophoria sind parentetische Einschiebsel, die nicht im Zusammenhang mit dem übrigen Text stehen. Sie geben sich darum als Interpolationen zu erkennen, als Randbemerkungen eines lesenden Kommentators. Was die Arrhetophoria betrifft, so haben offenbar die Worte *ἄρρητα ἱερά* den Kommentar veranlaßt. Sehr wahrscheinlich sind die Arrhephoria gemeint, da dieses Wort nachweisbar im Altertum als *arrhetophoria* gedeutet wurde.[1] Von den Arrhephoria wußte der Randkommentator, daß sie ein Fest *περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς* waren. Dasselbe wußte er von den Skirophoria, und dieses Wissen hat er am Rand notiert: seine Randbemerkungen sind als Interpolationen in den Text hineingedrungen und haben die oben nachgewiesene große Verwirrung verursacht.[2]

---

[1] Hesychius s. v.

[2] So weit sind wir in der Herstellung des Scholion angelangt, aber ich glaube, wir können noch ein Stück weiter gehen. Wie wir oben S. 234 gesehen haben, ist Zeile 10 im Texte etwas ausgefallen: die Worte *τὰ πλάσματα ἐκεῖνα* schweben in der Luft. Wie wir aber unten Zeile 15ff. beobachten können, sind solche *πλάσματα* erwähnt: gerade jenes Backwerk und die Pinienzweige. Es scheint mir augenfällig, daß wir hier das nachgesuchte Stück finden, welches aus dem Text einmal herausgefallen war und dann an unrichtiger Stelle wieder eingefügt wurde. Denn schiebt man das Stück von Zeile 15 *ἀναφέρονται δέ* bis Zeile 21 *ἀνθρώπων γένος* nach den Worten *εὐφορίαν ἕξειν* ein und schließt die oben nachgewiesenen Interpolationen aus, so erhält das Scholion, das bisher als ein kleines Durcheinander erschien, wieder eine zusammenhängende und klare Darstellung. Der Hauptritus der Thesmophoria wird dann in folgender Weise beschrieben: Schweine werden in die Megara hinabgeworfen; die verwesten Stücke bringen die Antletrien auf die Altäre. Auch Teigschlangen,

Es muß aber hervorgehoben werden, daß der Scholiast diese Interpolationen schon in seiner Vorlage vorfand, was durch Clemens, Protrepticus II 17 gezeigt wird.

Test. XXVII. Clemens, Protrept. II 17, 1.

βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσομαί[1] σοι[2] καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ χάσμα[3] τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν[4], δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις μεγάροις ζῶντας[5] χοίρους ἐμβάλλουσιν; ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες[6] ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσι, Θεσμοφόρια, Σκιροφόρια, Ἀρρητοφόρια[7], πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης ἐκτραγῳδοῦσαι ἁρπαγήν.

[1] διηγήσωμαι D διηγησομαι P [2] σοι] + καὶ τὰ λόγια in marg. P[2] M Eus. H [3] χάσμα Eus. Lukian. schol. σχίσμα P [4] τοῖν θεοῖν Wi. τῇ θεᾷ? Rohde Rh. Mus. 25, 552 [5] μεγάροις ζῶντας Lobeck Aglaoph. 831 μεγαρίζοντες codd. ἐμβάλλουσιν PM Eus. H ἐκβάλλουσιν Eus. IO [6] αἱ γυναῖκες ~ post πόλιν Eus. H post ἑορτάς Eus. IO πόλεις Eus. IO [7] ἀρρητοφόρια P[3] Eus. Lukian. schol. < P*M ἀρρηφόρια W. T. in Zimmermanns Zeitschr. 2, 84 D.

Test. XXVIII. Eusebios, Praepar. evang. II 64, idem.

Wie oben erwähnt wurde, liegt eine gemeinsame Quelle für Clemens und den Scholiasten vor. Dann ist es aber notwendig, daß die betreffenden Interpolationen schon im Altertume eingeschaltet wurden, und daß sowohl Clemens als auch der Scholiast interpolierte Texte ausbeuteten.

Das Lukianscholion und Clemens müssen also als Testimonia der Skira ganz ausgeschaltet werden: die Skira oder Skirophoria haben mit den Thesmophoria und deren Demeterkultus keine Verbindung.

Schließlich sind noch ein paar lexikographische Glossen anzuführen:

Test. XXIX. Hesychius, s. v.

Σκίρα· ἑορτὴ Ἀθήνησιν + ἀρείονος·

Test. XXX. Etymol. magn. s. v.

Σκίρα· ἑορτὴ Ἀθηνᾶς.

Σκειρά codd. *Ἀθήνησιν* Gaisford cf. Hesychius

Test. XXXI. Hesychius s. v.

Σκιροφόρια· ὄνομα ἑορτῆς.

Test. XXXII. Photios s. v.

Σκιροφόρια ὄνομα ἑορτῆς.

Teigphallen und Pinienzweige werden wie die Schweine in die Megara hinabgeworfen. Da man glaubt, daß Schlangen in die Megara kamen, welche das Hinabgeworfene fressen, wird Lärm gemacht, wenn die Frauen die Schweinereste herausholen und jene andern mysteriösen Dinge auf die Altäre bringen. Dies zeigt auch den Grund meiner Änderung des *ἀποτιθῶνται*, das keine verständliche Übersetzung gestattet, in *ἐπιτιθῶνται*, das mit *ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν* Zeile 8 korrespondiert.

Wir sind am Schlusse und wollen nun nach dieser Prüfung der Testimonia das Beweismaterial kurz darlegen und das Ergebnis der Untersuchung zusammenfassen.

Test. I—III. Die Skira sind ein Frauenfest.

Test. IV. Die Skira werden am 12. Skirophorion gefeiert.

Test. V. Die Skira umfaßten einen Festtag. An dem Feste wurde (wahrscheinlich) Myrtenmaien angewendet.

Test. VI. Das Testimonium, in dem die Skira mit den Oschophoria verwechselt sind, ist vollkommen auszumustern.

Test. VII. An den Skira wurde Knoblauch gegessen und Keuschheit beobachtet.

Test. VIII. Das *δῖον κώδιον* wurde am Feste angewendet. Der Name Skirophoria ist hieratischen Ursprungs.

Test. IX. An den Skira fand ein chthonisches Opfer statt.

Test. X. Das Testimonium, in dem das Fest mit dem Skironmythus verbunden war, ist auszumustern.

Test. XI. Die Skira wurden auch in den attischen Demoi (Tetrapolis) gefeiert.

Test. XII. Die Skira sind ein Frauenfest. Im Lokalkult in den attischen Demoi (Piräus) war es bisweilen an den Demeterkult angeschlossen.

Test. XIII. Die Skira wurden am 12. Skirophorion gefeiert.

Test. XIV—XVI. Die Gottheiten des Festes waren Athena Polias, Erechtheus und Helios. Die Festzeremonie umfaßte eine Prozession von der Stadt nach einem Vorort Skiron. Die Eteobutaden trugen einen Sonnenschirm, unter welchem die Priester dahinschritten. Die Etymologie, die Skira aus *σκίρον*, Schirm, herleiten will, ist hieratischen Ursprungs.

Test. XVII. Das Datum der Skira ist der 12. Skirophorion, wobei der Erechtheuspriester in der Festprozession einen Sonnenschirm trägt. Daß die Skira ein Fest der Athena Skiras seien, ist falsch, daß sie Demeter und Kore heilig sind, ist nur unter den im Test. VII gegebenen Umständen richtig.

Test. XVIII—XIX. Die Skira wurden bei Skiron, dem athenischen Vorort, gefeiert. Die Zusammenstellung der Skira mit Athena Skiras und Skiros — Skiron ist falsch.

Test. XX—XXI. Die Skira ist ein Frauenfest, das bei Skiron gefeiert wird und Athena heilig ist. Daß es ein Demeter- und Korefest sei, ist nur unter den im Test. XII gegebenen Umständen richtig.

Test. XXII—XXV. Alle diese Testimonia sind spätes Machwerk und daher auszumustern; damit im Zusammenhang natürlich auch die Auffassung der Athena als Schirmerfinderin sowie die etymologische Verbindung des Festnamens mit σκῖρος, Kalk, und Skiros-Skiron, dem megarisch-salaminischen Heros (vgl. Test. XVIII—XIX).

Test. XXVI—XXVIII. Die Skirophoria haben keinen Zusammenhang mit den Thesmophoria. Das ganze Lukianscholion handelt über die Thesmophoria: die Erwähnung der Skirophoria ist eine interpolierte Parenthese. Clemens hat auch den interpolierten Text gebraucht. Die Testimonia sind darum ganz auszumustern.

Test. XXIX—XXXII. Knappe lexikographische Glossen mit dem Festnamen Skira oder Skirophoria.

Wir fassen nun das Ergebnis der Untersuchung, auf diese Tatsachen gestützt, zusammen.

Der Name des Festes ist Skira, das bis in die römische Kaiserzeit epigraphisch bezeugt ist. Skirophoria, das vereinzelt nur in der lexikographischen Literatur vorkommt, ist hieratischen Ursprungs und muß darum als inoffizieller Name ebenso alt sein wie der Monatsname Skirophorion. Was der Name bedeutet, kann nicht sicher ausgemacht werden; er war schon im 7. Jahrh. den Griechen unverständlich; das Fest muß aus diesem Grund sehr alt sein; mit größter Wahrscheinlichkeit geht es in die Bronzezeit zurück. Vielleicht ist der Name nicht-griechisch. Die Skira sind ein attisches Fest, es wird nicht außerhalb der Grenzen Attikas angetroffen. Das Fest ist am 12. Skirophorion gefeiert. Die Skira sind ein Fruchtbarkeitsfest. Dies kann man aus vielen Tatsachen sicher schließen: sie sind ein Frauenfest, Knoblauch wurde gegessen, Keuschheit beobachtet, Myrtenkränze und das δῖον κώδιον angewendet. Das Hauptfest wird in Skiron, wo eines der heiligen Ackerfelder in Attika gelegen ist, gefeiert.

Die Skira waren ursprünglich ein Gentilfest im Geschlechte der Eteobutaden, die heilige Riten in Skiron auf dem ihnen zugehörigen Ackerfelde ausübten. Später bei der Vereinigung Attikas unter athenischer Oberhoheit wurde der Gentilkultus zum Staatskultus und den staatlichen Akropolisgottheiten Athena Polias und Erechtheus zugeteilt; Demeter als die spätere spezielle Ackerbaugöttin hat das Fest nur in den Demoi, im späteren Lokalkultus, an sich gezogen. Helios ist erst spät, wahrscheinlich in hellenistischer Zeit, eingedrungen, als man den ursprünglichen Sinn der Festriten nicht mehr verstand. Mit den Thesmophoria oder den Oschophoria und ihrer Göttin, Athena Skiras, haben die Skira nichts zu tun.

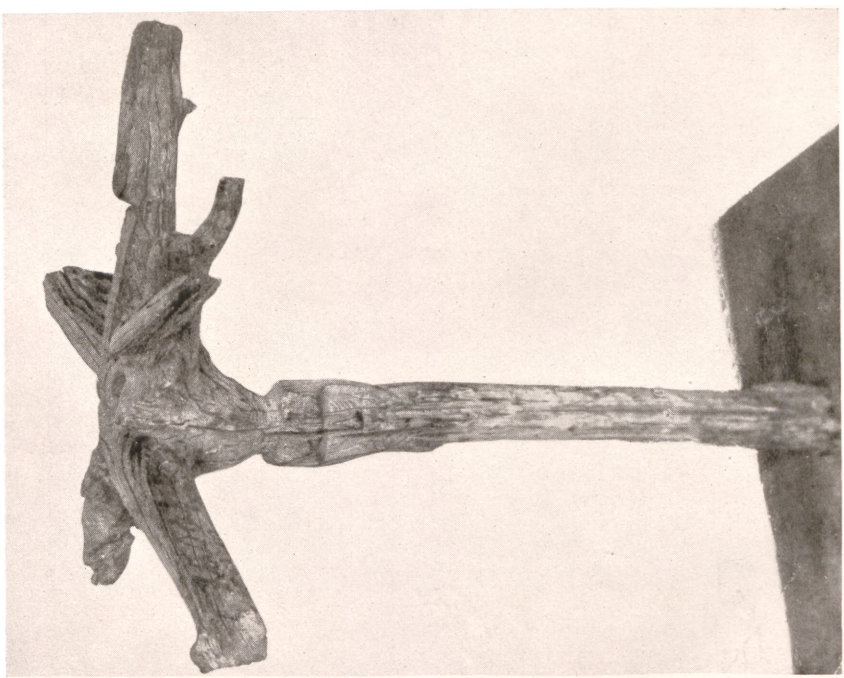
Auch als die Skira Staatsfest wurden, fuhr man fort, den alten Fruchtbarkeitskultus in Skiron auszuüben: die Festprozession von der Akropolis hatte Skiron als Endpunkt. Soviel ist vollkommen sicher, und soviel weiß man. Wenn man aber fragt, was die Vegetationsriten an den Skira beabsichtigten und worin sie bestanden, so muß zugegeben werden, daß uns diese Kenntnis fehlt. Wenn ich aber diese Untersuchung, durch die ich bemüht war, mit den Hypothesen und falschen Testimonia aufzuräumen, mit einer Vermutung abschließen darf, so möchte ich diese auf folgende Weise durchführen: die Skira sind ein Fest des Ackerbaus, der Vegetation und Fruchtbarkeit, das am 12. Skirophorion, d. h. im Hochsommer, gefeiert wurde. Die Ernte war eben vorüber; das Korn lag auf den Tennen. Man würde also vor allem an Dreschriten denken. Aber andererseits wissen wir ganz bestimmt, daß man im antiken Griechenland im Hochsommer die Äcker zu pflügen pflegte.[1] Da uns ferner bekannt ist, daß jedes Jahr zwei andere Pflügungen vorgenommen wurden, eine im Frühling und die andere im Herbste[2], also drei Pflügungen zusammen, und da wir überdies wissen, daß man in Attika jedes Jahr drei heilige Pflügungen vollzog, am Fuße des Akropolisfelsens, in Skiron und auf der rharischen Flur (vgl. oben S. 217 f.), so ist es sehr verlockend, diese drei heiligen Pflügungen als einleitende Sakralakte der drei jährlichen Pflügungen anzusehen. Die Pflügung auf der rharischen Flur fand wahrscheinlich im Herbst statt[3]; wenn dann die skironische Pflügung im Hochsommer ausgeführt wurde, so müßte also die Akropolispflügung im Frühling vorgenommen worden sein. Ich finde es daher am wahrscheinlichsten, daß an den Skira die heiligen Pflugriten des Hochsommers ausgeführt wurden. Damit stimmt überein, daß die Skira ein Frauenfest waren. Frauen sind zwar selbstredend auch an anderen Vegetationsriten als an denjenigen der Pflügung und der Saat exklusiv beteiligt, aber es ist doch auffallend und an sich sehr verständlich, daß sie speziell mit diesen letzteren Riten verbunden sind; gerade bei der Pflügung und beim Säen mochte ja die fruchtbarkeitsbefördernde, magische Kraft des weiblichen Geschlechts als besonders wirksam empfunden worden sein.

---

[1] Xenophon *Oikonom.* 16, 13 ff. [2] Frazer *Golden Bough* V: 1, 53, 1; 73, 1.
[3] Frazer op. cit. 108.



Wandgemälde aus Corneto (Tomba degli auguri)



1. Schamanenbaum in Leningrad



2. Geisterbilder in Chabarowsk

ERSTE ABTEILUNG
ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

I. ABHANDLUNGEN

ZWEI ARTEN RELIGIONSGESCHICHTLICHER FORSCHUNG

VON *R. REITZENSTEIN* IN GÖTTINGEN

Gegen ein von mir im Frühling dieses Jahres unter dem Titel *„Die Vorgeschichte der christlichen Taufe"* veröffentlichtes Buch hat ein namhafter junger Orientalist, Prof. H. H. Schaeder, der sich früher gegen meine Bitten mit etwas überschwenglichen Worten als meinen Schüler bezeichnet hatte[1], bald aber andere, weit abweichende Wege einschlug,

[1] Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, S. 203. Für seine Arbeit bot Sch. dort das Programm: „Fragen der Textkritik und literarischen Analyse sind es, die im Mittelpunkt der folgenden Untersuchungen stehen: denn nur von ihrer Fixierung und Beantwortung, nicht von allgemeinen religionsgeschichtlichen Schematismen führt der Weg zu konkreter und haltbarer religionsgeschichtlicher Einsicht. Religionsgeschichtliche Forschung ist Philologie, so gewiß sie andrerseits Klarheit der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe voraussetzt. Doch deren Klärung geschieht nur in der historischen Forschung und nirgendwo sonst." Sch. wird es mir nicht verübeln, wenn ich schon in dem unmittelbar anschließenden buchartig erweiterten Aufsatz (*Vorträge d. Bibliothek Warburg* IV, 1927, S. 65f.) „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems" eine völlig abweichende Arbeitsorientierung finde. Stellte er doch hier die Forderung, man müsse von dem eigentlich wissenschaftlichen Interesse ausgehen, das Mani in seinem Systementwurf verfolge, also zunächst sich den ganzen Lehrgehalt vergegenwärtigen und die einzelnen Lehrstücke nach ihrer Stellung im Ganzen bestimmen. Beweislos fügte er hinzu, dabei ergebe sich, daß der Mythos (!) vom Seelenaufstieg weder sachlich noch historisch gesehen im Mittelpunkt der manichäischen Lehre stehe, und folgerte kurzweg, daß er daher zur Bestimmung weder ihres gedanklichen Inhalts noch ihrer historischen Stellung unmittelbar verwertet werden könne. Da mir in diesem Aufsatz so ziemlich alles in Frage gestellt schien, was mir teure entschlafene Freunde und was ich selbst in langer Arbeit errungen zu haben glaubte und glaube, habe ich meine Bedenken in dem genannten Buch S. 91f. anzudeuten versucht, und dies wieder scheint mir Anlaß für die Rezension Sch.s geworden zu sein. Die Unterschiede beider Arbeitsarten treten wohl schon hier hervor. So lange uns noch von einer Religion so wenig bekannt ist,

soeben im *Gnomon* (1929 S. 353—70) einen formell fein abgestimmten, inhaltlich seiner Meinung nach vernichtenden Angriff gerichtet. Es handelt sich dabei um methodische Fragen, und zwar Fragen von höchster Bedeutung und größter Tragweite, die bei jeder religionsgeschichtlichen Untersuchung eine Rolle spielen können. So wage ich es, in der allerdings wenig beliebten Form der Selbstverteidigung beide Methoden gegeneinander abzuwägen. Da Sch. in seiner Rezension drei verschiedene Proben seiner und meiner Interpretationskunst vorgelegt hat, lege ich diese zugrunde.

§ 1.

Das Problem, das mich in jenem Buche beschäftigte, war: wie läßt es sich begreifen, daß das so reich ausgebildete Ritual der mandäischen Taufe in allen Haupthandlungen dem christlichen entspricht, freilich mit dem einen von Sch. ignorierten Unterschied, daß die mandäische Taufe in den Himmel erhebt, die christliche dem auf Erden gebliebenen Täufling himmlische Gaben mitteilt? Die mandäische Kulthandlung heißt „der Aufstieg"; ein geleitendes Gottwesen stützt dabei die Seele, daher tritt auch der Ausdruck „Stützen" (στηρίζειν) im Mandäischen und sonst für Taufen ein; ein neues himmlisches oder göttliches Wesen entsteht dabei, daher heißt Taufen auch Schaffen: der Urgott schafft durch die Taufe seine Söhne, er schafft sich Söhne aus dem „weißen Jordan", der Getaufte sagt, bevor er aus dem Wasser steigt: „Mandā (der Taufgott) schuf mich". Ein solcher „Aufstieg" aber vollzieht sich auch beim Tode des Gläubigen; auch bei ihm erscheint jenes Gottwesen und führt — nunmehr auf ewig — die Seele zu Gott empor und vereinigt sich dort mit ihr. Auch die Totenmesse der Mandäer hat daher den gleichen Namen, zum Teil sogar die gleichen Texte; beide sind Himmelfahrten der Seele. Der Lichtjordan ist zur Brücke geworden. Aber auch als Tod kann die Taufe erscheinen; die Taufe des Johânā läßt seinen Körper entseelt am Ufer und führt die Seele auf ewig zu Gott. Ich muß es bedauern, daß Sch. sich berechtigt glaubt, diese von mir (zuerst S. 11f.)

---

wie von der Manis, möchte ich die Arbeit zunächst auf die Feststellung einzelner Tatsachen richten und kann deren Bedeutung nur durch Vergleichen mit ähnlichen gewinnen. Ob wir je dazu kommen, die geistige Einstellung des Stifters und sein „System" klar zu erkennen, bleibt zunächst beiseite. Sch. geht den umgekehrten Weg: er bildet sich von beiden eine subjektive Vorstellung, erklärt sie für allgemein verbindlich und bewertet danach die Tatsachen. Er beginnt mit einem Standpunkt, wie Fritz Reuter sagen würde; wir anderen sind froh, wenn wir am Schluß zu einem solchen kommen. Was er jetzt in seiner Rezension S. 369 für die Anthroposvorstellung verlangt oder S. 367 über die paulinische Taufauffassung als nur aus dem Ganzen seiner Theologie, nicht aber seinen einzelnen Aussprüchen bestimmbar sagt, bestätigt mich nur in der Ablehnung dieser Methode.

angeführten Zeugnisse der Taufauffassung der Mandäer, weil sie aus den Erzählungen und Lehrschriften gewonnen sind, ganz zu ignorieren und nur zu versuchen, ob man die gleiche Auffassung aus der Liturgie wegdeuten könne. Was würden wir über die frühchristliche Taufe überhaupt wissen, wenn wir so verführen? Tatsächlich bietet die mandäische Liturgie dieselben Anschauungen und prägt den Sinn der Handlung in dem Schlußlied (XXX) der ersten voll erhaltenen Taufliturgie[1] dem Getauften noch einmal ein. So wählte ich es in meinem Buch, um an ihm das Eigenartige dieses Ritus dem Leser in Kürze anschaulich zu machen. Ich muß, da Sch. meine Interpretation als willkürlich und unzulässig empfindet, wenigstens die erste Strophe anführen; handelt es sich doch in der ganzen Rezension um Interpretationsfragen:

Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele,
am großen Tage, da du gefestigt wurdest?
Er führte mich in den Jordan hinab und pflanzte mich da auf,
dann führte er mich an seinem Ufer empor und stellte mich hin.
Er bereitete Pihtā und reichte es mir,
sprach die Lobpreisung über den Kelch und gab mir zu trinken.
Er setzte mich zwischen seine Knie
und sprach den Namen des gewaltigen (Lebens) über mich. —
Er erschütterte den Berg und ...
er schrie mit voller Stimme und ließ mich hören.
Er schrie und ließ mich hören mit voller Stimme:
„Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm!“
„Steige ich auf den Berg, so stürze ich ab
und verschwinde wieder aus der Welt.“
Ich erhob meine Augen zur Höhe,
mit meiner Seele hoffte ich nach dem Hause des Lebens,
Ich stieg auf den Berg und stürzte nicht ab,
sondern gelangte hin und fand mein eigenes Leben.

Die beiden anderen Strophen haben fast den gleichen Wortlaut, nur ist in der zweiten für den Berg das Feuer, in der dritten das Meer eingesetzt und die Gefahr als Verbrühen bzw. Ertrinken bezeichnet. Dann

[1] Die Taufhandlung endet in ihr mit diesem Liede. Nur in einem Gebet (XXXI) versichert der Priester noch, daß die Seelen der Getauften wirklich zum Himmel emporsteigen, wie der Wohlduft aus dem Weihrauchfaß, das nun weggetragen wird. Auch was die Anweisungen für den Priester im Ritual noch bieten, setzt den Einzeltaufakt als abgeschlossen voraus. Den Schluß bildet der Vermerk des Schreibers über seine Vorlage. Dann folgt (S. 54 unten Lidzb.) ein zweites Ritual, das ursprünglich in der Form der Erzählung der Taufe Adams durch Hibil-Zīwā gegeben war.

folgt das Epiphonem: „O Leben, o Leben! Das Leben siegte über diese Welt, das Leben ist siegreich."

Der „einfache und schlichte Sinn des Textes" soll nach Prof. Schaeder (S. 536) sein: „Die Seele berichtet, wie sie einst von ihrem „Vater", nachdem er sie getauft hatte — die Hauptstücke des Taufaktes werden kurz angeführt — aufgefordert ward, dreierlei Fährnisse zu bestehen, die Ersteigung des Berges, die Durchschreitung des Feuers und die Überschreitung des Meeres. Sie zagte zuerst, dann aber richtete sie die Augen zum Himmel auf, begab sich in die Gefahr und überwand sie glücklich; sie fand ihr eigenes Leben, d. h. sie kam heil davon. Was das Lied in nur flüchtig skizzierter mythischer (?) Einkleidung kündet, das ist die neue Kraft und Festigkeit, die dem Getauften durch die Taufe zuteil wird. Sie setzt ihn instand, den Gefahren der niederen Welt standzuhalten." Daß mein geehrter Gegner, um diese echt rationalistische Deutung vorzubringen, zunächst den Zusammenhang des Liedes in der Liturgie ignoriert, wird später zu besprechen sein; er hält sich für berechtigt dazu. Jetzt handeln wir von den Worten und ihrer Interpretation. Nach der Taufe soll die Seele von ihrem „Vater" aufgefordert worden sein, dreierlei Fährnisse zu bestehen? Ja, wann denn? Und zu welchem Zweck? Sie soll sie ja freiwillig aufsuchen! Und was hat die Aufforderung „komm" im Munde des offenbar entfernt stehenden „Vaters" — das bedeutet auch nach Sch., der das Wort in Gänsefüßchen setzt, doch wohl den taufenden Priester bzw. das Gottwesen — wohl für Sinn? Sie muß sich doch wohl auf das „Haus des Lebens" beziehen, nach dem die Seele sich sehnt. Den Himmel bzw. den Sitz der Götter in ihm zu suchen, scheint meinem Gegner „allegorisch-mystische Deutung"; er spricht von einer flüchtig skizzierten mythischen Einkleidung, aber verrät leider nicht, was er damit meint, und ich kann nicht wagen, seinen Sinn zu erraten.[1] Ich bin davon ausgegangen, daß im Anfang des Rituals der Priester (S. 4 bei mir) aus dem Jordan ruft: „Ein jeder, der die Kraft in sich fühlt und dessen Seele es liebt, komme, steige zum Jordan hinab (und) lasse sich taufen", und daß weiter (S. 6, 1 bei mir) nach dem Ritual und einem Brauch, den noch Petermann sah, die Täuflinge „Augen, Schultern und Arme hochheben nach dem Ort, der ganz Leben, Glanz und Herrlichkeit ist." Ihr Sehnen nach dem Himmel, dem „Hause des Lebens", d. h. Gottes, also dem Gottesreich,

[1] Er vergleicht S. 356 zu meinem Erstaunen Lied XXI, das wiederum ein ins Mythische transponiertes Geschehen schildere. Der eigentliche Inhalt sei eine schlichte Katechese, das mythische (?) Geschehen, in dessen Zusammenhang (?) sie stattfinde, werde auch hier nur ganz flüchtig und undeutlich angegeben. Ich habe über das Lied und seinen Zweck ausführlich in den Nachträgen gehandelt (S. 378) und werde später darauf zurückkommen.

haben sie dadurch auszudrücken. Gibt doch die Taufe die Gewißheit, daß ihre Manas dereinst zwischen den Manas des Lichtes gefestigt werden (S. 4, 1 bei mir). Also ist der Bau des Liedes klar. In einem Schlußwort, das der Priester spricht, katechisiert er die Getauften über die Bedeutung der Handlung, die an ihnen geschehen ist: sie zählen zunächst die äußeren Geschehnisse auf, dann berichten sie das innere Erlebnis: wer Kraft hatte und wer sich sehnte, ist wirklich ins Gottesreich eingegangen. Denn das allein kann das Wort „ich fand mein eigenes Leben“ bedeuten.[1] Dies Erlebnis gibt die neue Kraft und Festigkeit, die — auch nach Schaeder — die Taufe verleiht. Nur bleibt mir bei ihm „mystisch“, wie sie das kann, und allegorisch ist seine Erklärung kaum weniger als die meine; auch er faßt ja Berg, Feuer, Meer als Bilder, Bilder freilich für die Gefahren[2] des niederen Lebens, ohne Beispiele für diesen bildhaften Gebrauch in der mandäischen Literatur anzuführen. Ich würde mich für meine Deutung auf die Gesamtheit der mandäischen Totenlieder berufen können, die fast immer von dem Flug der Seele zum Himmel reden, sie aber auch auf Leitern ihn wie den Berg ersteigen lassen. Der in den Himmel ragende Berg als Göttersitz oder Zugang zu ihm ist eine so weit verbreitete Urvorstellung, daß ich kein Wort darüber verlieren mag. Das Meer als Sitz der bösen Gewalten oder das Feuer als Sinnbild der verderblichen Materie oder der Hölle, die ja nach ebenfalls weit verbreiteter Vorstellung für den Mandäer zwischen Erde und Himmel liegt, begegnen uns in den orientalischen Mönchserzählungen immer wieder. Dem Grundcharakter aller religiösen Poesie entspricht dies Einsetzen bestimmter ganz konventioneller Bilder, die zuletzt kaum mehr als solche empfunden werden.

Ich mußte breit werden, denn für Sch. ist dieses Lied die Hauptstütze seiner Charakteristik des mandäischen Rituals. Als Handlungen des Ritus nennt er S. 355: Einkleidung des Priesters, sein Eintritt in den Fluß und dessen Exorzisierung, den Eintritt des Täuflings in den

[1] Ähnliche Formeln finden sich, wenn ich mich recht erinnere, nur am Schluß von Aufstiegsliedern, vgl. etwa *Ginzā* l. 587, 26: Das Leben stützte das Leben, das Leben fand das Seinige; 567, 20; 553, 35; 542, 33; 527, 23; 510, 35; 452, 7. Ob sich für die Deutung „ich behielt mein Leben“ eine Parallele finden läßt, möchte ich bezweifeln. Am Schluß des Liedes wirkt sie nach den vorausgehenden Negationen unerträglich platt. Etwas Positives muß durch das Wagnis erreicht werden.

[2] Und zwar müssen es Lebensgefahren sein. Die Seele erwartet von ihnen den sicheren Tod und glaubt ihn zu erleiden; gerade dadurch aber gewinnt sie das ihr zustehende volle Leben. Das steht deutlich da. Vergeblich versucht Prof. Schaeder das zu verwischen, indem er allgemein von Gefahren dieser niederen Welt spricht und die Worte „Ich gelangte hin“ unerklärt läßt; sie können sich nur auf das Haus des Lebens beziehen. Und doch lebt der Sprecher noch.

Fluß und seine mehrfache Untertauchung, dann, wieder am Ufer, die Salbung mit Öl und die Kommunion mit Brot und Wasser. Hier fehlen wichtige Stücke am Anfang, welche mir zu beweisen scheinen, daß der Priester ein Gottwesen darstellt, und ein ganz wichtiges am Schluß, die Handauflegung unter Nennung des Gottesnamens über dem Haupte des Täuflings. Doch lassen wir das für jetzt beiseite. Sch. fährt fort: „Die Handlungen werden von einer großen Menge von Gebeten begleitet, die aber durchwegs auf die Handlungen, die sie begleiten, nur andeutenden Bezug nehmen.[1] Wer sie unbefangen auf sich wirken läßt, sieht, daß es sich nicht um eine sinnvoll angelegte Liturgie handelt[2], sondern um den nicht gelungenen Versuch der Nachahmung einer solchen. Dem Wunsch ihrer Urheber, eine sinnvolle Liturgie zu schaffen, entsprach kein zureichendes Können. Auch untereinander stehen die Gebete nur in ganz loser Beziehung: jedes Stück muß, so gut wie es geht, aus sich heraus verstanden werden, der Zusammenhang fördert sein Verständnis nicht.“[1] Mir hat diese beweislose Behauptung, aus der dann die wichtigsten Schlüsse gezogen werden, von Anfang an Staunen erregt. Gewiß darf ich mich nicht auf umfassende liturgische Kenntnisse berufen, aber was mein verehrter Gegner behauptet, trifft das Ganze dieser ersten Liturgie des Qolastā in keiner Weise und ist selbst in die von ihm angeführten Lieder nur durch schwerste Mißdeutung hereingebracht. Was ihm hier anstößig ist, würde die älteren christlichen Liturgien ganz ebenso treffen: Handlung und Text müssen sich ergänzen, das heißt, aus einander verstanden werden. Er selbst gibt zu, daß das auch von den Mandäern beabsichtigt sei. Nur sei es — seiner Ansicht nach — ihnen nicht gelungen, weil ihr Können zu klein war. Hieraus erschließt er, daß sie eine einheitliche Vorlage nicht in der Liturgie, wohl aber in der Handlung ungeschickt nachahmten, und hieraus wieder zuletzt, daß die christliche Taufe das Vorbild für die mandäische abgegeben haben müsse. Das scheint mir, zumal er nicht den geringsten Versuch macht, die beiden Liturgien oder Handlungen miteinander zu vergleichen, eine Kette von Trugschlüssen. Wenn er dabei mit keinem Worte meiner langen Ausführungen gedenkt, was in der mandäischen Handlung ursprünglicher uud bedeutungsvoller ist als in der christlichen, so ist das gewiß sehr geschickt und sinnvoll, gerecht gegen den Gegner ist es nicht.

[1] Von mir gesperrt.

[2] Mein Buch ist damit ohne weiteres erledigt, da vorausgesetzt wird, was bewiesen werden soll, und zwar mit dem liebenswürdigen Zusatz: wer mir das nicht glaubt, ist befangen. Beispiele dieser abgekürzten Argumentationsart werden immer häufiger, je näher wir dem Schluß, dem Teil über die christliche Taufe, kommen, und die Versicherungen, daß seine eigene Auffassung einzig möglich sei, werden immer bestimmter, ja leidenschaftlicher.

Doch ich kehre zu der Interpretation von Lied XXX zurück, um Sch.s Methode zu prüfen. Als letzte Kulthandlung nennt sein erster Teil: „Er (der 'Vater') setzte mich zwischen seine Knie und sprach den Namen des gewaltigen (Lebens) über mich.“ Mit dieser Handlung schließt das Sakrament, und ich hatte daher gemeint, daß sie einen Höhepunkt oder doch etwas Bedeutungsvolles darstellen müsse. Nun ist die „Kniesetzung“ des Kindes uralter sakralrechtlicher Brauch bei den verschiedensten Völkern, bei den Nordgermanen, bei den Ägyptern, bei den Indern sogar noch heute; das Kind, sei es das natürliche, sei es das adoptierte, wird dadurch von dem Vater anerkannt und als sein eigen und Eigentum bezeichnet. Im Mandäischen heißt der amtierende Priester der „Vater“ des Kindes, die Taufe ist ein Schaffen und nimmt es in das Volk des Gottes, der ja das „Leben“ ist, auf. Daß diese Deutung möglich ist, wird also auch Sch. nicht bestreiten können, nennt sie aber „allegorisch“ und stellt ihr als einzig möglich und unumstößlich sicher die Deutung entgegen: „'Zwischen den Knien' ist ein gehobener Ausdruck für 'nahe vor sich hin'. Wenn der Priester den Täufling dicht vor sich Platz nehmen läßt, so tut er das aus dem einfachen praktischen Grunde, um bequemer seinen Kopf erreichen zu können.“ In der Tat: nichts leichter als dieses! Daß die vorausgehenden Handlungen alle ganz einfach und nicht in gehobenem Ausdruck — für den übrigens keine Belegstellen angeführt werden — angegeben sind, darf uns nicht kümmern und nach irgendwelcher Bedeutung dieser einen Handlung dürfen wir überhaupt nicht fragen; Sch. erwähnt sie folgerichtig unter den Handlungen der mandäischen Taufe überhaupt nicht[1], und zu welchem Zweck der Priester den Kopf des Täuflings erreichen und sich dies möglichst „bequem“ machen will, würden wir vergeblich fragen. *Sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas.* Philologische Interpretation kann ich in diesem fast scherzhaft rationalistischen Einfall nicht finden.

Ich muß, ehe ich auf das zweite von ihm „interpretierte“ Lied (XXI) eingehe, noch einen Blick auf die oben S. 246 erwähnte Charakteristik der mandäischen Taufliturgie werfen, die wohl nur wenig Leser des *Gnomon* selbst nachzuprüfen Gelegenheit hatten: eine sinnvoll angelegte, die Kulthandlung Schritt für Schritt begleitende und erläuternde Liturgie ist versucht worden, aher dem Wunsch ihrer Urheber entsprach kein zureichendes Können, denn auf die Handlungen wird nur andeutend Bezug genommen und die Lieder stehen unter sich nur in losem Zusammenhang. Liegt letzteres nicht im Wesen aller alten Liturgien? Die Handlung liegt immer voraus — man denke an den Opferkult — und zu ihr gehören kurze Formeln, welche der Handlung die magische

[1] Auch nicht die Handauflegung am Schluß, die in dem christlichen Ritus so entscheidende Bedeutung hat, daß sie jahrelang vertagt werden kann.

Wirkung geben (bei der christlichen Taufe die bei den drei Benetzungen gesprochenen Worte „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes"); sie werden daher in die Anweisung an die Priester mitaufgenommen. Diese Anweisung an den Priester bildet auch bei den Mandäern den ältesten, lange gesondert überlieferten Teil.[1] Ihre Formeln gehen in die eigentlichen Liturgien in der Regel nicht über.[2] Freie Gebete, die für eine Gemeinde bestimmt sind, können sich anschließen und werden später einer festen Norm unterworfen. Wir sehen den Hergang ja in der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (vgl. mein Buch S. 178f.): sind anerkannte Pneumatiker in der Gemeinde, so gibt es für ihr Wort keine Vorschrift, fehlen sie, so müssen bestimmte, kirchlich festgelegte Formeln verwendet werden. Ein Buch entsteht, das sie, und zwar zunächst sie allein, enthält. So auch bei den Mandäern. Der Priester spricht für die Gemeinde; eine bestimmte Zahl von Texten sind ihm vorgeschrieben, doch wird ihm ausdrücklich das Recht, auch andere hinzuzufügen, zugesprochen. So wechselt der Bestand in den verschiedenen Traditionen. Aus diesen zwei ursprünglich gesonderten Überlieferungen sind unsere Rituale erwachsen. Wir erkennen noch deutlich: der zweite Bestandteil begleitet nur die am Ufer sich vollziehende Handlung; er soll ja von der Gemeinde gehört werden. Was sich im Fluß vollzieht, wird nur von kurzen Formeln begleitet, die in der Priesteranweisung stehen. Nur der Täufling hört sie. Bei der Verbindung beider Elemente scheinen sogar Irrungen vorgekommen. Bis zum Eintritt des Täuflings in den Fluß führen sicher die Lieder I—XVIII, und von Text XXII an ist er wieder am Ufer. Das Ritualstück S. 26 Ende bis S. 29 Mitte scheint falsch eingeordnet, es hätte wohl nach XXI eingereiht und das Lied XIX wohl auf den Myrtenkranz des Täufers bezogen werden müssen, wie die XX erwähnte äußere Pforte auf den Eingang in den zur Lichtsäule umgewandelten Jordan, ist aber offenbar (vgl. das Ritual S. 57 und 30) schon bei der Verschmelzung der beiden Bestandteile auf den Kranz des Täuflings und den Eintritt in das am vermeintlich anderen Ufer gelegene Gottesreich bezogen worden.

Machen wir uns diese Eigenheiten des mandäischen Rituals klar, so ergänzen und erläutern in ihm Handlung und Wort einander genau so wie z. B. in den altchristlichen Liturgien. Nur ein einziges Lied bietet eine Unklarheit, und natürlich basiert auf es allein Sch. sein Urteil über

[1] Jetzt ist er in die Liturgie mit aufgenommen; die Sonderüberlieferung verrät sich darin, daß er bald mehr, bald weniger Lieder vorschreibt, als die Liturgie selbst bietet.

[2] So fehlen die sieben geheimen Namen, die im Wasser über den Täufling gesprochen werden, in unserer Hauptüberlieferung; die zwölf (S. 28 Lidzb.) sind uns freilich in der Priesteranweisung erhalten.

die Gesamtliturgie und die Forderung, nie ein Stück im Zusammenhang, sondern nur aus sich selbst zu interpretieren.[1] Es ist Lied XXI. Ein für uns zunächst nicht bestimmbares Wesen, nach dem Zusammenhang müßte es die Seele, also der Täufling sein, berichtet, als er aus dem Jordan emporgestiegen sei, habe er den Schwarm der Seelen gesehen, der das Gottwesen Šitil mit der Bitte umdrängte, sie zur Jordantaufe zu führen. Šitil habe nach ihren „Zeugen" gefragt. In der ersten Strophe wird dann berichtet, daß sie als Zeugen die Sonne nennen und Šitil sie zurückweist, da die Sonne und ihre Verehrer vergehen. In der zweiten Strophe bieten sie den Mond an und erhalten dieselbe Antwort, in der dritten das Feuer und werden ebenso zurückgewiesen. Endlich in der vierten bieten sie den Jordan, das mandäische heilige Mahl, ihren Tempel, ihr Almosen, ihren göttlichen Leiter als Zeugen dar: sie werden am Eingang der „lichten Wohnung" wahres Zeugnis ablegen. Sch. erklärt, das Lied schildere ein ins Mythische transponiertes Geschehen (er vergleicht es daher mit Lied XXX, ohne bei dem einen oder anderen anzugeben, was er mit dem Worte Mythisch meint); dies Geschehen sei freilich nur ganz flüchtig und ungenügend angegeben, deshalb also wohl ihm unbekannt; der Inhalt des Liedes sei eine einfache Katechese, die in der Pause zwischen Taufe und Ölung dem Täufling das Wesentliche der Religion vor das Bewußtsein rücke. Eine Interpretation möchte ich diese Inhaltsangabe, die drei Viertel des Textes kurzweg ignoriert, nicht nennen. Die Verbindung eines ins Mythische transponierten Geschehens, das er noch dazu nicht einmal anzudeuten weiß, mit einer „einfachen Katechese" ist mir schwer begreiflich, daß die Zeugenliste gleich zu Anfang das Abendmahl nennt, das die Täuflinge doch noch gar nicht empfangen haben, mehr als seltsam. Und darf man ganz übersehen, daß Sonne, Mond und Feuer für den Mandäer Götzen sind und ihnen und vor allem ihren Anbetern ewige Vernichtung angedroht wird? Das Lied muß polemisch orientiert sein. Das ἐπιμαρτύρεσθαι bestimmter göttlicher Wesen begegnet uns im Jordantal bei den Elkesaiten, eine Taufe vor der Himmelstür mehrfach in der Gnosis. So hatte ich gemeint, eine zweite Taufe, die durch die Ölung dargestellt werde, hier zu erblicken. Ich habe diese Identifizierung aufgegeben, als L. Troje mich darauf aufmerksam machte, daß Feuer, Mond, Sonne die Stationen

[1] Die Forderung ist unberechtigt, da er selbst zugibt, ein sinnvoller Zusammenhang der Lieder unter sich und mit der Handlung sei beabsichtigt, aber aus Unvermögen nicht erreicht. Dann müssen wir doch bei jedem Einzelstück fragen, ob ein solcher Zusammenhang spürbar ist, und bei der Interpretation sogar hiervon ausgehen Sch. setzt jetzt voraus, daß es einen Sinn und Zusammenhang des Ganzen überhaupt nicht gibt, und beweist das an einem Einzelliede!

des persischen Himmelsfluges seien. Jetzt wurde die Polemik völlig klar, denn auch der Perser hat eine Taufe, die in den Himmel führt, und die drei persischen Stationen der Himmelfahrt sind an einer Stelle (*Ginzā* l. III 12) in die mandäischen Totenlieder eingedrungen. Lied XXI hat den Zweck, diese eindringende Lehre zu bekämpfen: wer sie bekennt, verfällt der Vernichtung. Wie das Lied hier eingereiht werden konnte, läßt sich verstehen: die Seele, die beim Gang durch den Jordan schon selbst himmlische Natur erlangt hat, schaut, wie die Irrgläubigen vergeblich um die wirksame Taufe bitten, die sie selbst soeben an sich erlebt hat. Das Lied XXI paßt also an seine Stelle, die durch die Worte „Aus dem Jordan stieg ich empor" scharf bezeichnet wird, aber es ist das einzige Lied in dem ganzen Ritual, das seinen Zweck nicht in der Handlung selbst hat. Die Vermutung, daß es eine Einlage[1] darstellt, die ursprünglich selbständig war, ein Visionsbericht mit kirchenpolitischem Zweck, kann nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden. Jedenfalls kann es fehlen. Schlüsse aus dem einen Lied auf die ganze Liturgie verstoßen gegen alle Methode.

In einem Nachwort (S. 357f.) überschaut Sch., was er mit dieser Interpretation erreicht hat. Das ganze Buch ist widerlegt; denn wenn es ein mandäisches Taufmysterium nicht gibt, verschwindet die Möglichkeit, die Herleitung der christlichen Taufe aus der mandäischen positiv zu diskutieren, ja sie ist selbst aufgehoben. Die Mandäer haben nur ein Taufsakrament, das in seinem Wesen unmysteriös und unmystisch ist.[2] Mit den Worten Mysterium und Mystik verbindet nämlich Sch.

[1] Allerdings eine sehr alte, denn es begegnet — natürlich an der gleichen Stelle — auch in dem zweiten Ritual S. 57 Lidzb. Daß Liturgien, weil die Einzelstücke nicht unmittelbar zusammenhängen, Einschiebungen oder Auslassungen besonders ausgesetzt sind, brauche ich hoffentlich nicht mit Beispielen zu belegen.

[2] Der Leser müßte danach erwarten, daß Sch. die christliche Taufe als Mysterium und mystisch gemeint faßt. Aber wir hören später (S. 367), daß zum Wesen des Mysteriums die Wiederholbarkeit gehört und daher Proselytentaufe, Johannestaufe und urchristliche Taufe keine Mysterien sind. Aber wie steht es nun mit der späteren kirchlichen Taufe, die griechisch inmer als *μυστήριον* bezeichnet wird und doch auch unwiederholbar ist? Daß Sch. nie klar sagt, was er selbst als Mysterium betrachtet, ist für mich sehr bedauerlich. Denn mein Buch (S. 98) hat ähnlich wie das vorausgehende Buch über „Mysterienreligionen" ausdrücklich erklärt — und zwar an einer Stelle, die gegen ihn gerichtet war und die er doch wohl gelesen hat —, daß ich das Wort Mysterium in dem weiteren antiken Sinne fassen und verwenden werde; gewiß sei es anderen unbenommen, es enger zu umgrenzen, aber eine Widerlegung meiner sachlichen Behauptungen könne ich darin nicht finden; es gäbe kein Mittel, über die Richtigkeit des einen oder anderen Sprachgebrauches zu entscheiden. Trotzdem ist Sch.s Hauptargument immer wieder: das ist kein Mysterium! Und worin liegt für ihn eigentlich der Unterschied von Mysterium

einen leider nirgends angegebenen Sinn, der es ihm ermöglicht, sie zu Sakrament und Sakramental in Gegensatz zu stellen. Die Grundlage für seine Behauptung aber ist, daß er die Auffassungen und Erklärungen der Handlungen in den sonstigen Schriften der Mandäer prinzipiell beiseite gelassen hat.[1] Die völlige Mißachtung der mandäischen Schriften, die, immer sich steigernd, bei ihm hervortritt[2], läßt ihn übersehen, daß er von Anfang an voraussetzt, was er beweisen will.

Doch ehe ich auf die beiden weiteren Beweise eingehe, die für Sch. nur noch eine Art überschüssiges gutes Werk bedeuten, muß ich auf einen inneren Widerspruch hinweisen, der in der kurzen Rezension etwas überrascht. Sch. erklärt auf der ersten Seite, daß auch er Lidzbarskis Herleitung des Mandäertums aus dem Jordangebiet billige. Unter viel späten Zutaten und Fortbildungen fänden sich deutliche Erinnerungen an ein sektiererisches Täufertum im Jordangebiet, das durch eine hohe Schätzung Johannes des Täufers charakterisiert werde. Die Heranziehung der mandäischen für die Erklärung der neutestamentlichen Überlieferung habe für letztere, zumal für das Verständnis des 4. Evangeliums, so viele positive und greifbare Beiträge geliefert[3], daß die Bedenken gegen die Verwertung einer so spät bezeugten und so vielfach getrübten Überlieferung immer mehr an Gewicht verlören. Am Schluß der Rezension S. 367 erklärt er dann, die Johannestaufe stamme

---

und Sakrament, den er so oft macht? Er kennt ja ganz unmysteriöse und unmystische Sakramente und andererseits mystische Sakramente, die sich dem Mysterium schon nähern. Es geht mir ähnlich mit seinen Lieblingsworten Mythos und Mythisch. Gewiß von dem Aufstieg eines bestimmten Gottwesens werde auch ich die Worte einmal gebrauchen, aber wo es sich um die Seele des einzelnen und die allgemeine Unsterblichkeitshoffnung in einer Religion handelt, sind sie durchaus unberechtigt und erwecken falsche Vorstellungen. Gewiß, Sch. erleichtert sich seine Aufgabe dadurch ganz ungemein, aber nach meiner Erinnerung warnt schon Plato vor dieser Art von „Beweisen".

[1] Ein Sterben und neues Lebenfinden darf man, obgleich in Lied XXX darauf verwiesen wird, nicht sehen, wiewohl z. B. in der Taufe Johânâs der Täufer sagt: „Lege ich meine Hand auf dich (im Jordan), so scheidest du aus deinem Körper", und der Handauflegung dann der Aufstieg Johânâs in den Himmel folgt. — Lied XXX läßt sich auch ganz rationalistisch deuten. Daß es dabei sinnlos wird, macht nichts aus. Das sind diese Texte ja alle. Ich bin überzeugt, daß man in der Deutung der heiligen Handlungen aller Religionen mit dieser Methode viel Neues erreichen kann.

[2] Die letzte mir bekannte Äußerung berichtet Peterson (*Theol. Wochenschr.* 1928 Sp. 322): der Ginzā ein Misthaufen.

[3] Er selbst hatte in seinem Teil unserer *Studien zum antiken Synkretismus* (1926) einen solchen zu geben versucht. Zu den bahnbrechenden Arbeiten von Bauer, Bultmann, Lohmeyer ist neuerdings als willkommene Erweiterung die sorgfältige Studie von H. Schlier *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (1929) getreten.

zwar aus der jüdischen Proselytentaufe, die Johannes, um den Hochmut der Juden zu demütigen, auf sie selbst übertrage; es sei nicht möglich, diese Beziehung zu bestreiten; wenn er sie aber gerade im Jordan vollziehe, so sei es nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß er dabei an bereits vorhandene Bräuche sakramentaler Verwendung des Jordanwassers anschließe.[1] Wer dieser Ansicht ist, dürfte eigentlich nicht als beweislos feststehend behaupten, daß das mandäische Taufritual aus dem christlichen entlehnt sein müsse, und die Versuche des Gegners, mit inneren Gründen die Priorität der mandäischen zu erweisen, stillschweigend übergehen.

§ 2.

Doch Sch. will ja nur Einzelproben meiner Interpretationsart geben. Gehen wir zu der nächsten über, mit der er sich mehr Mühe gegeben hat, der Erklärung einer Stelle aus Philos Quaestiones in Exodum. Daß er mich vollständig mißversteht und mich daher auch direkt sagen läßt, was ich weder gesagt habe noch sagen konnte, ist für mich bedauerlich, aber zum Teil trage ich auch selbst durch zu große Kürze daran eine Mitschuld.[2] In einer kleinen Äußerlichkeit muß ich sogar ihm Recht geben. Einen nur die Hauptpunkte herausgreifenden Kommentar hat Philo in der jedem Philologen bekannten Form der *ἀπορίαι καὶ λύσεις* gegeben. Ich habe beim Abdruck längerer und zusammenhängender Stücke[3] die *ἀπορίαι* weggelassen und dafür die Exodus-Verse, weil sie für das Verständnis unentbehrlich waren, eingesetzt. Das hat Sch. zu einem Trugschluß verführt. Sachlich wird auch an dieser Stelle durch das Zufügen der *ἀπορία* gar nichts geändert; aber äußerlich korrekter wäre es gewesen, wenn ich ein paar Zeilen Raum überflüssig geopfert hätte und dafür die Exodus-Stellen in die Anmerkungen verwiesen hätte. Da ich den kurzen Abschnitt wegen seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung und wegen seiner zentralen Stellung in Sch.s Kritik doch hier abdrucken muß, folge ich hier dem Desideratum meines Gegners und füge die nur in Übersetzung erhaltenen *ἀπορίαι* in Majuskelschrift bei.

---

[1] Das hatte ich behauptet und zu beweisen versucht.

[2] Für die Hauptsache sollte sogar nach meiner Absicht erst Beigabe III die Ergänzung bringen.

[3] Sie sollten teils die Art der Überlieferung teils mystische Vorstellungen Philos ins Licht stellen, denen ich dann in Kap. IV anderweitige Zeugnisse für die bisher sehr wenig beachtete Vorstellung eines innerweltlichen Stellvertreters Gottes entgegenstellte, der Zeitgottheit, Weltseele, Urmensch und Führer der Frommen ist. Es handelte sich um die Fortsetzung eines Kapitels im *Poimandres,* das Sch. noch jetzt sehr belobt, aber hier ignoriert.

QVID EST: ET DESCENDIT GLORIA DEI SVPER MONTEM SINA?[1]

Phil. fr. Ἐναργέστατα δυσωπεῖ τοὺς ἐγγὺς ὑπὸ ἀσεβείας εἴτε ἠλιθιότητος οἰομένους τοπικὰς καὶ μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον. ἰδοὺ γὰρ ἐμφανῶς οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον νοούμενον κατεληλυθέναι φησίν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.

Evidenter pudore afficit eos, qui sive impie sive stulte existimant localem et mutabilem motum inesse in divinitate. ecce enim manifeste non substantiam dei, quae secundum essentiam solum intelligitur, descendentem ait, sed gloriam suam.

Phil. fr. διττὴ δὲ ἡ περὶ τὴν δόξαν ἐκδοχή, ἡ μὲν παρουσίαν ἐμφαίνουσα τῶν δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ στρατιωτικὴ δύναμις, ἡ δὲ τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνον καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνειργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοτεθεῖσθαι.[2]

Duplex autem est gloriae notitia, una quatenus essentiam ostendit virtutum — nam et regis dicitur gloria virtus exercitus —, altera quatenus opinionem causat solam putandi videre gloriam divinam, faciens in occurrentium mente apparitionem adventus dei, quasi vero qui non ibi fuerit, venerit ad firmam fidem legis tradendae.

mons autem familiaris est nimis ad recipiendam apparitionem dei, sicut declarat nomen ipsum Sina, quod in aliam linguam conversum sonat inaccessum (ἄβατον).

Phil. fr. ἄβατος καὶ ἀπροσπέλαστος ὄντως ἐστὶν ὁ θεῖος χῶρος οὐδὲ τῆς καθαροτάτης διανοίας τοσοῦτον ὕψος προσαναβῆναι δυναμένης, ὡς θίξει μόνον ἐπιψαῦσαι.

Itaque inascensibilis ac inaccessibilis utique est divinus locus, ita ut neque purissimi intellectus tanta celsitudo ad eum ascendere queat, sed solum modo appropinquare satagere.

CVR OPERITVR MONS NVBE SEX DIES, SEPTIMO AVTEM MOYSES SVRSVM VOCATVR?

Proc. Τὸν ἴσον ἀριθμὸν ἀπένειμε καὶ τῇ τοῦ κόσμου γενέσει καὶ τῇ τοῦ ὁρατικοῦ γένους ἐκλογῇ, τὴν ἑξάδα, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι ὅτι αὐτὸς καὶ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε καὶ τὸ γένος εἵλετο.

Parem numerum, sex videlicet dierum, impertiit tam mundi creationi quam theoricae gentis electioni, volens ostendere imprimis, quod ipse et mundum fecit et gentem virtute electam.

---

[1] *Exod.* 24, 16 καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ, καὶ κατεκάλυψεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἓξ ἡμέρας· καὶ ἐκάλεσεν Κύριος τὸν Μωυσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης.

[2] Ich setze zum Vergleich die in meinem Buch natürlich mitgeteilte Fassung der beiden Absätze bei Prokop hierher: ἐλέγχει τοὺς οἰομένους μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον. οὐ γὰρ τὸν οὐσιώδη θεόν, τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον, κατεληλυθέναι φησίν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἢ δυνάμεων παρουσίαν ἐμφαίνων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα δύναμις στρατιωτική, ἢ δόκησιν αὐτοῦ (αὐτό cod.) μόνον καὶ δόξης θείας ὑπόληψιν, ἢ τῶν παρόντων ὡς ἐπὶ τοιούτῳ τὴν φαντασίαν ἐτύπωσεν ὡς ἥκοντος θεοῦ πρὸς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι. Schlüsse auf die griechische Vorlage des Armeniers können wir daraus nicht ziehen; alle Änderungen fallen nur dem Prokop zur Last.

secundo vero quia vult gentem ita ordinatam adornatamque sicut universum mundum, ut quippe iuxta haec et pariter prae se ferat ordinem convenientiae secundum rectam legem ac normam immutabilis, loci expertis et immobilis dei naturae.

Proc. *ἡ δὲ ἀνάκλησις τοῦ προφήτου δευτέρα γένεσίς ἐστι τῆς προτέρας ἀμείνων.*

sursum autem vocatio prophetae secunda est nativitas priore melior.

illa enim commixta per carnem et corruptibiles habebat parentes, ista vero incommixta simplexque anima principalis mutata a genita ad ingenitam[1]*, cuius non est mater, sed pater solus, qui et universorum. quam ob rem et sursum vocatio sive, ut diximus, divina nativitas contigit ei fieri secundum naturam septenarii semper virginis.*

Proc. *ἑβδόμη δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρα, ταύτῃ διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου, ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἐκ γῆς καὶ μετὰ σώματος συνίστατο, οὗτος δὲ ἄνευ σώματος. διὸ τῷ μὲν γηγενεῖ ἀριθμὸς οἰκεῖος ἀπενεμήθη ⟨ἡ⟩*[2] *ἑξάς, τούτῳ δὲ ἡ ἱερωτάτη φύσις τῆς ἑβδομάδος.*

septimus enim vocatur dies hoc differens a protoplasta terrigena, quia ille de terra et una cum corpore in existentiam veniebat, is autem ex aethere et sine corpore. quare terrigenae numerus familiaris distributus fuit sexenarius, heterogenae[3] *vero superior natura septenarii.*

Es ist dieses letzte Absätzchen, um das der Streit geht und das Sch.s gesamtes Urteil über mein Buch wesentlich bestimmt. Ich habe der Erklärung den armenischen Text zugrunde gelegt, mein Gegner den Prokops. So wiederholt er zunächst die Klagen über Auchers vollkommen unzulängliche Übersetzung, die auch ich einst in noch absprechenderen Worten von einem namhaften Orientalisten gehört habe. Seit wir die direkten Zitate aus dem bis ins X. Jahrhundert erhaltenen griechischen Text, der recht wohl in seiner Gesamtheit noch einmal auftauchen kann, näher kennen[4], wissen wir, daß weder der armenische Übersetzer noch Aucher hieran Schuld tragen, sondern meist wohl die Unkenntnis der Philonischen Sprach- und Gedankenwelt bei den Beurteilern.[5] Gewiß, die griechische Vorlage des Armeniers enthielt schon

[1] Es ist die einzige Stelle, wo Auchers Übersetzung beanstandet werden kann. Wie ich angab, übersetzte mir Prof. Bauer den armenischen Text: „Jene nämlich ist (war) zusammengesetzt (unrein) durch das Fleisch und hatte vergängliche Eltern, diese aber ist unzusammengesetzt (rein) und einfach, ein Hauch des Höchsten umgestaltend aus gezeugter zu ungezeugter Erscheinung." Aucher verstand das Partizipium, das absolut gestellt ist, passivisch: *mutata*. Prof. Bauer belehrte mich, es könne auch aktivisch verstanden werden. Dies habe ich getan, und Sch. tut es auch.

[2] Ergänzt von R. Harder.

[3] Ich vermute jetzt für Philo *αἰθερογενεῖ* (in dem Text des Armeniers war wohl *ἐθερογενεῖ* geschrieben). Beides bedeutet natürlich *οὐρανογενεῖ*.

[4] Ich weise für weitere Proben auf mein Buch S. 106, 1 und 112. 113.

[5] Die Alttestamentler scheinen sich leider um den Text, der für das späte Judentum entscheidende Bedeutung hat, besonders wenig gekümmert zu haben.

einzelne Fehler; wir können sie ganz reichlich in der erhaltenen Hälfte des griechischen Codex wiederfinden, in dessen verlorenem Teil diese Ἀπορίαι καὶ Λύσεις auch standen, und rechnen ihn doch noch zu den besseren Handschriften. Der armenische Übersetzer war Christ und hat einzelne Zusätze gemacht, um sein Werk für christliche Leser mundgerecht zu machen (sie scheiden sich freilich leicht aus), und Aucher hat, wo der Sinn unklar war, ab und zu falsch übersetzt (s. oben S. 254 A. 1). Aber im allgemeinen stimmt diese doppelte Übersetzung doch wunderbar treu zu den erhaltenen Zitaten. Als solche kann ich freilich nur die von Johannes Damascenus und wenigen anderen Autoren unter Philos Namen angeführten Stellen gelten lassen, die bei Prokop mit Philo übereinstimmenden Stücke, die Sch. allein zu kennen scheint oder wenigstens allein nennt (S. 359)[1], nicht in gleicher Weise. Prokop benutzt Philo, ohne ihn zu nennen, als Quelle, aber in freier, bald stärkerer bald schwächerer Umformung. So fällt dem Bearbeiter die bisweilen peinliche Aufgabe zu, zwischen dem Übersetzer und dem Benutzer zu wählen. Von einer eigentlichen Überlieferung und ihrer Verteidigung kann dabei in unserem Fall kaum die Rede sein. Es handelt sich um das Jota adscriptum (ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ Proc., ἑβδόμη ἡμέρα Übers.). Seit ich aus den schwer gelehrten Werken περὶ ὀρθογραφίας des Herodian und Oros weiß, wie unsicher schon damals selbst gebildete Leser bei einfachen Dativformen waren, bin ich gegen entrüstete Ausrufe wie S. 362 „R. sagt: Prokop verstand 'am siebenten Tage wird Moses heraufgerufen'. Er verstand? Nein er las so in dem Philo-Exemplar, das er neben sich liegen hatte"[2] etwas skeptisch geworden.

---

[1] S. 359: „Der Text ist vollständig nur in armenischer Übersetzung vorhanden, jedoch sind mehrere Sätze des griechischen Originals mit unwesentlichen Kürzungen in dem Exoduskommentar des Prokop erhalten." Vgl. S. 363 „Das Zitat bei Prokop." Für das abgedruckte Stück geht die ganze erste Hälfte auf direkte Zitate zurück; nur zu den Anfangssätzen tritt ein stark geändertes Sätzchen aus Prokop als vergleichbar hinzu, das ich in die Anmerkung verwiesen habe. Wir haben beide Grund, diese an sich leichte Flüchtigkeit Sch.s zu bedauern. Die Philo-Stelle bot so handgreiflich Ausgangs- und Kernpunkt der ganzen Rezension Sch.s, daß man wohl annehmen kann, sie wäre überhaupt nicht geschrieben worden, wenn er die Fragmentsammlung von Harris oder Wendlands Schrift angesehen oder auch nur S. 103 oder 113. 114 meines Buches, die den Sachverhalt klar angaben, aufmerksam gelesen hätte.

[2] Sch. fährt fort: „Und wie ist die Lesart des Armeniers (ἑβδόμη ἡμέρα) zu verstehen? Sie ist überhaupt keine Lesart, sondern ein ordinärer Übersetzungsfehler bzw. ein Mißverständnis der Vorlage. Der Armenier las ἑβδόμῃ δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρα, faßte die beiden Dative als Nominative und ließ darum das nun nicht mehr passende und leicht zu entbehrende ἀνα- unberücksichtigt" (d. h. las und übersetzte καλεῖται). Gütig, aber inkonsequent, daß er dabei wenigstens annimmt, daß der Armenier in dem Exemplar, das neben ihm lag,

Die Entscheidung über die beiden Lesarten kann allein die Interpretation geben, oder wenn sie ihn nicht geben kann, weil beide sich als möglich erweisen, wenigstens den Sinn feststellen, den Sch. mir verkannt zu haben scheint. Ausgegangen bin auch ich zunächst von dem Texte Prokops: *ἑβδόμῃ δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρᾳ ταύτῃ διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου ὅτι.* Daß *ταύτῃ* als Adverb zu *ὅτι* (nicht zu *ἡμέρᾳ*) gehöre, schien mir sicher, das Partizipium *διαφέρων* daher in der Luft zu hängen. Den Sinn von „er, der sich unterscheidet" oder „weil" oder „indem er sich unterscheidet" könnte es nicht haben. Das hieße ja, daß Moses die Natur der Sieben schon hat, als der Ruf erschallt. Warum die andern Israeliten nicht? Offenbar soll er die neue Natur erst durch den Aufstieg erwerben, zu dem er ja ausdrücklich allein gerufen wird (*ἐκάλεσεν* bietet der Exodus-Text). Dann aber müßte ich *διοίσων* oder *ὡς διοίσων* erwarten. Wie kann Philo sagen, daß Moses jetzt nach den sechs Tagen, in denen das Volk Israel zum *κόσμος* wird, körperlos schon ist? Wie, daß er aus dem Himmel kommt, ja — gleichviel wie man hier schreibt — daß er im Himmel geboren ist[1], in welchem er noch gar nicht gewesen ist, ja noch nicht ist? Mir schien dieser Text unübersetzbar und unerklärbar, vor *ταύτῃ διαφέρων* eine Lücke in ihm zu klaffen. Ich prüfe gleich, wie sich Sch. hilft. Er gibt zuerst die Erklärung (S. 360), und zwar im wesentlichen sinngemäß bis zu dem Ende des vorletzten Abschnittes. Dann fährt er fort: „daher wird der Prophet durch die Berufung auf

---

die beiden Worte ohne das Jota adscriptum las. Die Frage ist nur: hat Prokop, der nicht zitieren will und, wie ich nachwies, öfter beliebig ein Kompositum für ein Simplex einsetzt, *καλεῖται* gelesen und seinen Sinn durch *ἀνακαλεῖται* wiedergegeben, oder hat der Übersetzer die Präposition unterdrückt?

[1] Sch. will (S. 361, vgl. 363) bestreiten, daß für Philo der Gedanke der Wiedergeburt, der ja allerdings vorliege, irgendwelche Bedeutung gehabt habe. Warum betont ihn dann Philo in dem so kurzen Stück dreimal? Sch. deutet wiedergeboren einfach als „geistig geboren". Woher nimmt er diesen seltsamen Begriff? Philo nennt ausdrücklich als Erzeuger Gott, nennt die Handlung ein Umschaffen, wie Paulus von einer *καινὴ κτίσις* redet. Da muß ich doch zum Verständnis eher die beiden heidnischen klassischen *λόγοι τῆς παλιγγενεσίας* heranziehen, die Mithrasliturgie, die von einem *μεταγεννηθῆναι* spricht und den Wiedergeborenen als ein bestimmtes Gottwesen, als „den Sohn" bezeichnet (Dieterich S. 6, 2), und Corp. hermet. XIII, wo es § 10 heißt *ἐθεώθημεν τῇ γενέσει* und § 14 *θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς*. Ähnlich sagt Philo von dem Aufstieg des Moses in den *θεῖος χῶρος* (bei mir S. 112): *animam sanctam deificari notatur per istam ascensionem.* Das können nicht, wie Sch. meint, Redewendungen und Stilblüten sein, die Philo gelegentlich einmal aufgelesen hat; er weiß genau, daß dieser höchste Überschwang hellenistischer Mystik seine altgläubigen Volksgenossen verletzen muß. Dabei sind gerade in dieser Schilderung (bei mir S. 112) die Berührungen mit mandäischen Himmelfahrtsliedern (*Ginza* l. II) und mit manichäischen liturgischen Texten handgreiflich.

den Berg, die δευτέρα γένεσις, der Natur der mutterlosen Sieben gemäß.[1] Denn wenn er am siebenten Tage hinaufgerufen wird, so deutet dies auf seine Unterschiedenheit von dem erdgeborenen Protoplasten hin: diesem ist die Sechs zugeordnet — insofern als er am sechsten Tage geschaffen ist —, dem Propheten dagegen die Sieben." Es folgt der griechische Text des Prokop, aber keine Andeutung verrät uns, wie Sch. rein grammatisch diesem den angeführten Sinn abgewonnen hat. Statt dessen kommt, als stärkstes Argument und Zeugnis für Prokops Überlieferung, das von mir schuldhaft unterdrückte Lemma des Abschnittes: *cur operitur mons nube sex dies, septimo autem Moyses sursum vocatur?* Nun könnte kein Zeugnis eine Überlieferung sichern, die sprachlich nicht zu verstehen ist. Und dies ist nicht einmal ein Zeugnis. Die Antwort auf die zweite Frage des Lemmas ist mit den Worten *quamobrem et sursum vocatio contigit ei fieri secundum naturam septenarii semper virginis* schon gegeben: weil die Berufung des Propheten eine Wiedergeburt, eine Geburt aus Gott ist, konnte sie nur am siebenten Tage geschehen. Was jetzt folgt, ist ein Zusatz, eine weitere Ausführung. Ganz denselben Bau zeigt ja die vorausgehende ἀπορία καὶ λύσις. Die Frage *quid est: et descendit gloria dei super montem Sina* ist in den beiden ersten Abschnitten im Grunde erledigt. Schon daß der dritte noch erklärt, warum ein Berg als Offenbarungsort gewählt ist und wie bedeutsam gerade bei diesem Berg der Name ist, empfinde ich als Zusatz, den vierten, den Abschnitt über den θεῖος χῶρος noch viel mehr. Weitere Beispiele möge der Leser sich selbst aus beliebigen Teilen des Werkes suchen; sie finden sich oft. Das Argument Sch.s scheidet also aus.

Kann man von zwei Lesungen die eine nicht verstehen, so versucht man es mit der anderen. Die armenische Übersetzung, die sich im folgenden als besser erweist, setzt, wie mir Prof. Bauer bestätigte[2], einen griechischen Text voraus: ἑβδόμη γὰρ καλεῖται ἡμέρα ταύτῃ διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου τοῦ γηγενοῦς, ὅτι κτλ. Ich übersetze: „Denn siebenter Tag wird er mit Namen genannt (bzw.: als siebenter … geschaffen), indem er sich dadurch von Adam unterscheidet, daß jener aus Erde und mit dem Körper entstand (eine δυάς war, wie Philo in dem Bericht über den Tod des Moses sagt), dieser aus dem Himmel und ohne Körper (eine μονάς, wozu

[1] In strenger Übersetzung müßte man sagen: „So konnte sie (die δευτέρα γένεσις) ihm nur zuteil werden im Einklang mit der Wesenheit der Siebenzahl." Sinn und Zusammenhang des Stückes würden dabei klarer, doch rechte ich natürlich um solche Kleinigkeiten nicht.

[2] Ich bin nicht, wie Sch. S. 359 Mitte und S. 361 unten zu behaupten scheint, von der lateinischen Übersetzung ausgegangen. Er selbst bringt nichts Neues als den armenischen Wortlaut in Transkription.

in jenem Bericht Moses erst durch Umschaffung im Tode wird; nach den hier vorausgehenden Worten ist ja der eine zusammengesetzt — man denke an den Schöpfungsbericht — der andere volle Einheit). So gehört zu dem Erdentsprossenen die Zahl Sechs, zu dem Himmelentsprossenen die höhere Wesenheit der Zahl Sieben.“ Dafür ist die Voraussetzung allerdings, daß der siebente Tag als ein Gottwesen betrachtet werden kann; sie trifft zu, wie die spätjüdische, die mandäische und selbst die christliche Volksliteratur zeigt. Man möchte sogar verlangen, daß dieser Tag irgendwie dem Urmensch gleichgesetzt werde; erst dann ist der Vergleich mit dem ersten irdischen Menschen naheliegend, ja gegeben. Auch dafür ist der Beweis leicht zu führen. Er heißt z. B. in der Naassenerpredigt der Aion, wird als Stellvertreter Gottes auf Erden, als der Mittler, die Sophia, der Träger des *πνεῦμα ἡγεμονικόν*, von dem Philo später ausführlich redet, beschrieben.[1] Über die seltsame Vorstellung dieses Urmenschen wird Sch. wohl mit mir einig sein, da er sie S. 368 selbst als meine große Entdeckung gefeiert hat. Daß bei dieser Lesung und Deutung der ganze Abschnitt Philos überhaupt erst einen klaren Fortschritt und Schluß gewinnt, wird er, gerade weil sie bei seiner Schreibung und Interpretation fehlen, kaum bestreiten können. Dennoch muß ich die Anwendung meiner „Entdeckung“ auf Philo ihm wohl aus verwandter Literatur oder Zeit rechtfertigen. Die Christologie des Philipperbriefes bezeichnet bekanntlich den Erlöser als ein Himmelswesen, das, um die Menschen zu erlösen, freiwillig auf seine göttliche Stellung verzichtet und als armseliger Mensch alle Qualen bis zum Tode erduldet hat. Für diese Leistung hat ihn Gott über alle Maßen erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist und vor dem die Knie aller Wesen sich beugen müssen.[2] Die Christologie der Katharer entspricht genau: auf die Aufforderung Gottes an alle höheren Engel wagt nur einer, auf die Erde als Mensch niederzusteigen und einen Aion der Qual zu erdulden. Dafür erhöht ihn Gott als seinen Sohn auf den Sitz zu seiner Rechten. Weiter: dieselben Katharer polemisieren gegen eine wohl schon dem Christentum näherstehende und der slavischen Fassung verwandte Form der Henochliteratur, die als Gegenstück zu dem Pentateuch und als Ordnung des wahren Gottesdienstes gegolten haben muß. Die Katharer sagen, nicht der höchste Gott, sondern sein teuflischer

---

[1] In anderen Religionen tritt in diese eigentümliche Stellung der Neujahrstag (z. B. bei den Jezidis); immer ist es End- oder Anfangstag eines als Sinnbild des Aion betrachteten Zeitabschnittes. So bilden im slavischen Henochbuch die ersten sieben Tage einen Aion, der achte ist selbst der teil- und endlose „große Aion“, das Gottesreich (cap. 33).

[2] Vgl. Lohmeyer *Heidelberger Sitzungsber.* 1927/28, Abh. 4. Vgl. *Aeth. Henoch* 48, 3.

Stellvertreter in unserem bösen Aion hat den Henoch zu sich gerufen, ihm alles gezeigt und ihn dann zur Erde zurückgesendet, um den Teufelskult über sie zu verbreiten. Die Erklärung bietet das jedenfalls ältere äthiopische Henochbuch. Den Angaben der Genesis entnimmt es die Bezeichnung Henochs als Siebenter von Adam her (60, 8)[1] und die Dauer seines Lebens durch 365 Jahre. Dies veranlaßt die Aionspekulation. Er muß ein Rätselwesen, muß der Menschensohn werden (48, 3—7): „Zu jener Stunde wurde jener Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Herrn der Geister genannt, [aber] bevor die Sonne und die [Tierkreis]zeichen geschaffen [und] bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt . . . Alle, die auf dem Festlande wohnen, werden vor ihm niederfallen . . . Zu diesem Zweck ward er auserwählt und verborgen vor ihm, bevor die Welt geschaffen wurde, und [er wird] bis in Ewigkeit vor ihm sein.“ Ein Zusatz belehrt uns dann 70, 1: „Darauf wurde sein Name bei Lebzeiten hinweg von den Bewohnern des Festlandes zu jenem Menschensohn und zu dem Herren der Geister erhöht“ und 71, 14 heißt es: „Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird.“ Eine Identifikation beider bezeichnet Kautzsch mit Recht als klar, aber wie weit die Vorstellung ausgeführt wird, ob z. B., wenn Henoch nun wieder zur Erde zurückkehrt, kein Menschensohn mehr im Himmel ist, dürfen wir nicht einmal fragen. Wird doch auch im hellenistischen Herrscherkult trotz dichterischer Wendungen wie *serus in caelum redeas* kaum ein Gläubiger sich darüber Gedanken gemacht haben, ob im Götterhimmel einstweilen ein leerer Platz sei. Ja vielleicht dürfte man bei der Taufbotschaft des einen Evangelisten „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget“ auch nicht fragen, ob damit eine Präexistenz des Messias ausgeschlossen sei. Sie sagt, daß Messiaswürde und Messiasamt jetzt für Jesus beginnen. Das ist für sie das allein Wichtige; der Gedanke braucht nur daran zu haften. Nur der Bericht von der übernatürlichen Geburt Jesu ist damit ausgeschlossen; er entstammt einem anderen, auch hellenistischen Gedankenkreis. — Für Henoch tritt später im Judentum Metatron[2] ein; das längst messianisch gedeutete Psalmwort 109 (110), 3 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε darf er von sich rühmen (auf die interessanten

[1] Formelhaft verwendet im *Judasbrief* v. 14. Vergleiche Henochs Selbstbezeichnung (93, 3) „Ich bin als der Siebente in der ersten Woche (Heptade) geboren.“

[2] Trotz Greßmann, der darin *metator* findet, was zum slavischen Henochbuch nicht übel passen würde, scheint mir die ältere Erklärung μετάθρονος (nach μέτοικος gebildet) ansprechender. Das Sitzen auf dem gleichen Thron wird für diesen δεύτερος θεός immer als bezeichnend empfunden.

christlichen Erläuterungen des Wortes bei A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter Bericht über die Taufe Jesu, Straßburg 1902, S. 6—11 verweise ich nur. Sie zeigen den Zusammenhang der jüdischen und der frühchristlichen Vorstellungen von anderer Seite). Daß auch für Moses eine Art Präexistenz angenommen und seine Stellung ins Übermenschliche gesteigert wurde, zeigt die Assumptio Mosis 1, 14. Er hat den Israeliten den Sabbat gegeben, der sie von den Heiden unterscheidet, und dieser Sabbat wird bei ihnen ein Gottwesen, Gottes Stellvertreter. Ich kann die Unmöglichkeit der Lesung der Vorlage des Armeniers danach nicht zugeben. Sie stellt die *lectio difficilior* dar. Prokops Änderung lag sehr nahe. Ich begreife, warum er bei dieser Änderung die Worte ἐξ αἰθέρος fortlassen mußte. Sie paßten nicht mehr, da bei der Handlung des ἀνακαλεῖν Moses noch nicht im Himmel sein geschweige denn von dort gekommen sein konnte. Und doch möchte ich gerade diese Worte, die seine Gesetzgebung und Offenbarung als untrüglich hinstellen, nicht entbehren. Uralt und durch den ganzen Orient verbreitet ist ja der Glaube, daß nur wer selbst im Himmel gewesen ist, untrügliche Kunde uns Menschen bringen kann. Nur ein Zeugnis des Johannesevangeliums greife ich heraus, weil es die Worte besonders gut erklärt: Joh. 3, 31 sagt der Täufer ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ⟨τὰ⟩ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ. Das soll hier dem Moses zugeschrieben werden. Nicht darin, daß er aufzusteigen beginnt, sondern darin, daß er im obersten Himmel bei Gott geweilt hat, vollzieht sich die göttliche Schöpfung, die Neugeburt ohne Mutter, die ihn zum μεσίτης macht. Jetzt heißt er ὁ ἐξ αἰθέρος. Wir gewinnen dadurch für den Gedankengang Philos, den Sch. wortreich, aber vergeblich zu erklären versucht, einen wirklichen Fortschritt; auch das letzte Absätzchen, das mich bei der Lesung Prokops als müßige Wiederholung befremdet, empfängt jetzt einen eigenen Sinn und gibt die Krönung des Ganzen.

Mich bestimmt dabei noch ein Weiteres. Seit der ersten Ausgabe meiner „Mysterienreligionen" quält mich eine Paulus-Stelle, die mit der Lehre Philos[1] von einem doppelten Urmenschen oder Adam irgendwie in Zusammenhang stehen muß und von der Auferstehung, dem Aufstieg nach dem Tode handelt, I. Cor. 15, 44f. Ich gebe den Text, wie ich ihn in der dritten Auflage meiner „Mysterienreligionen" S. 346 konstituiert und verteidigt habe: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο

[1] Wir wissen jetzt, daß es nicht die Lehre Philos allein ist, sondern älterer jüdischer Theologie entspricht.

ὁ πρῶτος ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος (= δεύτερος) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Eine Polemik gegen eine jüdische Theologie der Zeit liegt hier vor. Aber warum knüpft sie Paulus an den doppelten Schöpfungsbericht der Genesis, der für Philo nicht Anlaß, aber Rechtfertigung seiner mehrfach vorgetragenen Lehre vom göttlichen Urmenschen geworden ist? Philo selbst wird er schwerlich im Auge haben, eher eine Theologie, welche die Menschen als gefallene Engelseelen betrachtet. In ihr war vom kosmologischen Standpunkt die Reihenfolge πνευματικός, ψυχικός. Sie verwirft Paulus und behauptet vom soteriologischen Standpunkt eine andere, ψυχικός, πνευματικός. Doch kann ich hier auf die vielbehandelte Stelle nicht näher eingehen. Ich kehre zu der Erklärung der Stelle der Quaestiones in Exodum zurück.

Der Anstoß, den mir das Participium praesentis διαφέρων[1] gegeben hatte, war bei dieser Deutung behoben. Denn, daß man an der Maskulin-

---

[1] Sch. versichert freilich, sogar zweimal, ich hätte vor ihm einen Wechsel des Subjekts in diesem Satz postuliert; vom Propheten sei nach mir in ihm nicht mehr die Rede. Sein Anhalt, mir diesen baren Unsinn zuzuschreiben, ist, daß ich die von ihm vertretene, auf Prokops Lesung beruhende Deutung, kritisiert habe: „nicht die Berufung des Moses kann mit der Erschaffung des Protoplasten verglichen werden, sondern nur die Erschaffung des πρῶτος Ἀδάμ." Er behauptet weiter, und zwar völlig anhaltslos, daß auf dieser Stelle eine an ganz anderem Ort (S. 104) gefallene Äußerung von mir beruhe: „Daß sie (die ganze mystische Deutung, die Philo dem Aufstieg des Moses gibt) nicht aus dem Text selber herausgewonnen und nicht seine eigene Schöpfung ist, versteht sich bei ihm fast von selbst. Er polemisiert mehrfach gegen einen Vorgänger; auch scheint es, daß seine Vorlage von einer Übersiedlung auf immer, einer *Transmigratio* geredet hat" usw. (bei mir S. 112). Und da ich im vierten Kapitel versucht habe, die Vorstellungen von jenem Gottwesen bei den Gnostikern und in anderen Religionen zu verfolgen, so versichert er, ganz ähnlich wie im Schluß der vorigen Interpretationsprobe, damit zugleich einen weiteren Hauptteil des Buches als in der Luft schwebend erledigt zu haben. Ich habe meine Meinung über die Originalität Philos als Denker so oft dargelegt und stehe mit ihr, wie Sch. weiß, so wenig allein, daß ich die Behauptung, sie beruhe auf dieser Stelle, als anhaltslose Erfindung zurückweisen kann. Ebenso die Behauptung, die Annahme einer Vorlage beruhe auf ihr. Selbst meine Worte über sie schließen das ja aus. Durch das ganze Werk geht eine Polemik gegen eine vorausliegende, nach meinem Urteil ebenfalls jüdische Erklärung des Exodus, die in der Neigung zur Mystik ähnlich gewesen sein muß, ohne so viel Einflüsse griechischer Philosophie zu zeigen. Zu dieser Polemik gehört an der abgedruckten Stelle der Anfang des ersten Sätzchens. Wie Sch. sich schmeicheln kann, durch seine Interpretation des sechsten Abschnittes diese Beobachtung „implizit widerlegt" zu haben, bleibe seiner Erklärung vorbehalten. Ich gebe lieber hier den Beweis für meine Auffassung. Die Auffassung der Quelle, gegen die Philo mit den Worten ἐναργέστατα δυσωπεῖ κτλ. kämpft, finden wir klar ausgesprochen in der ersten Bilderrede Henochs (*Aeth.*

form *διαφέρων* keinen Anstoß nehmen kann, dürfte klar sein; das Subjekt bleibt ja immer dasselbe, der Prophet, der, zum siebenten Tag und Urmenschen umgeschaffen, sich nun durch den himmlischen Ursprung und die himmlische Natur von dem Protoplasten und allen, die ihm gleichen, unterscheidet.

Ich für meine Person werde an dieser meiner Deutung und der Verteidigung der Vorlage des Armeniers festhalten, wenn sie auch so viel voraussetzt, daß ich es begreifen kann, wenn andere Philologen sich für die Fassung des Prokop entscheiden. Nur müßten sie den Worten des fünften Abschnittes dann eine andere Deutung geben, als Sch. es tut: *ἡ δὲ ἀνάκλησις τοῦ προφήτου δευτέρα γένεσίς ἐστι τῆς προτέρας ἀμείνων.* Das Wort *ἀνάκλησις* müßte die technische Bezeichnung für das gesamte Mysterium sein, wie etwa im Mandäischen die Bezeich-

---

Hen. 1, 3) „Der große Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen und der Gott der Welt wird von da auf den Berg Sinai treten, mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel der Himmel her erscheinen.“ Allerdings handelt es sich hier um das letzte Erscheinen Gottes zum Gericht; aber Kautzsch (*Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* II 236) erklärt mit Recht: „Der Sinai, wo Gott einst erschien, ist auch der Ort seiner letzten Offenbarung.“ Vergleichen wir Philo, so finden wir die *τοπικαὶ καὶ μεταβατικαὶ κινήσεις* sowie die *στρατιωτικὴ δύναμις* (mit seinen Heerscharen und in der Stärke seiner Macht). So erklärte die Quelle das Wort *δόξα θεοῦ* des Exodus, Philo faßt es als *δόκησις* und bleibt in der nächsten von mir S. 113f. abgedruckten Aporie (§ 47) bei dieser Deutung. Weiter stammt aus der Quelle das Sätzchen *mons autem,* das von einem wirklichen Ort redet, von Philo die symbolische Erklärung *ἄβατος καὶ ἀπροσπέλαστος ὄντως.* Im nächsten Abschnitt wegen der Worte *loci expertis et immobilis dei naturae* das zweite Sätzchen, das erste (*τὸν ἴσον*) also der Vorlage. Wir können hier einmal durch die Übereinstimmung mit der Schilderung des Henochbuches ein Stück weit die Arbeitsart Philos verfolgen, darum bin ich auf Sch.s Mißgriff eingegangen. Haben die *Ἀπορίαι καὶ λύσεις* die religionsgeschichtliche Bedeutung, die ich ihnen zuschreibe, so wird es lohnen, weitere Stellen nach der gleichen Methode zu analysieren. Sie zeigen den alexandrinisch-jüdischen Schulbetrieb wie Herodians Schrift *περὶ παθῶν*, die ich in meiner Jugend einmal ähnlich analysiert habe (*Ind. lection.* Rostock 1890/91 p. 7. 8; 1891/92 p. 16f.), den allgemeinhellenistischen. Es scheint sogar, daß die äußere Anlage beider Werke ähnlich war; denn die bei Philo mit *secundo* eingeführten Abschnitte gehören mehrfach sicher einem anderen Autor als die vorausgehenden, und bei Herodian ist das Nebeneinanderstehen zweier oder gar dreier Autoren ganz klar. Prokop scheint davon so wenig wie der Verfasser des Etymologicum gemerkt zu haben; aber dieser schreibt die nebeneinanderstehenden Quellen einfach wortgetreu zusammen, Prokop verkürzt und gestaltet sie zur Einheit um, weil er nicht zitieren, sondern Eigenes bieten will. Man kann die Einzelstelle nur interpretieren, wenn man Art und Anlage des Werkes erkannt hat, wenn auch diese Erkenntnis selbst nur aus einer Reihe von Einzelinterpretationen erwächst. Schnellfertige Dialektik hilft uns da wenig; sie verhüllt nur die Probleme, von deren Erkenntnis die Lösung abhängt.

nung „Aufstieg" das ganze Mysterium der Taufe (und zwar des Lebenden wie des Toten) umfaßt. Setzt man nämlich dies voraus, so lassen sich die Worte des letzten Abschnittes in Prokops zusammengestrichener Fassung *ἑβδόμῃ δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρᾳ* deuten „das Mysterium[1] aber vollzieht sich am siebenten Tag", und *διαφέρων* könnte dann anschließen, die Gedankenentwicklung würde mir freilich weniger klar werden. Ich würde dann die ersten fünf Worte lieber entbehren und erwarten, daß Philo einfach fortführe (nach *quam ob rem et sursum vocatio sive, ut diximus, divina nativitas*[2] *contigit ei fieri secundum naturam septenarii semper virginis*) *ταύτῃ δὲ διαφέρει τοῦ πρωτοπλάστου*[3] *ὅτι ἐκεῖνος κτλ.* Allein gerade diesen Weg verschmäht ja Sch. Von einem Mysterium, sei es der Wiedergeburt, sei es des Aufstiegs, kann bei Philo gar keine Rede sein (S. 368). Daß die Wiedergeburt dreimal ausdrücklich erwähnt wird, kann er nicht ganz bestreiten. Aber er weiß, daß der Begriff der *δευτέρα γένεσις* oder *θεία γένεσις* in diesem Zusammenhang für Philo kein selbständiges Interesse hat: er führt ihn nur als Hilfsbegriff ein, um zu erklären, wieso die *ἀνάκλησις* des Propheten am siebenten Tage erfolgt, der Natur der Sieben gemäß ist (ebenda). Auch diese Behauptung beruht natürlich auf dem Lemma, dem Wortlaut der Aporie, und auf der von Sch. ohne Kenntnis des Werkes gebildeten Voraussetzung, die Lysis könne nicht über den Text der Aporie hinausführen. Sie kann das selbstverständlich und muß es sogar an vielen Stellen. Denn die Form der Aporie ist wie die des Lemmas im Scholion durch den Text gegeben. Die allegorische Erklärung will mehr und kann sich daher oft nicht ganz an ihn binden. Nur in diesen allegorischen Erklärungen aber berücksichtigt Philo, der in der jüdischen Gemeinde leidenschaftlich die Mysterien bekämpft, die heidnische Literatur, die an sie knüpft, weil sie erbaulich ist und weil er für das Judentum werben will. Ich habe auf diesen Widerspruch in ihm ja oft hingewiesen und auch in meinem Buch Proben für diese Art der Verwendung gegeben. Sch. redet bisweilen so, als ob ich behauptet hätte, Philo wolle selbst ein Wiedergeburts- oder Aufstiegs-Mysterium schreiben, führt seine Worte an und versichert dann, das sei kein derartiges „Mysterium". Wenn er behauptet, Philo wolle nur erklären, warum der Prophet am siebenten Tage heraufgerufen werde und benutze dazu nur seine symbolische Deutung der

[1] *Ἀνάκλησις* träte in Parallele zu *ἀναγέννησις*.

[2] Also *θεία γένεσις*. Ich denke, das erklärt den Ausdruck *ἀποθεοῦν*: *deificare* an anderen Stellen Philos (vgl. oben S. 256 A. 1). *Θεὸς πέφυκας* sagt der heidnische Mystiker im XIII. hermetischen Traktat und ähnliche Worte der Gnostiker, aber auch der alexandrinische Kirchenchrist.

[3] Auch er, der zweite Adam, ist ja nach Philo von Gott geschaffen, *ποιηθείς*, der erste *γεννηθείς*, *ἀλλ' οὐ κατ' ἄνθρωπον*.

Zahlen, so darf ich antworten: weshalb fügt er den ganzen sechsten Abschnitt (ταύτῃ διαφέρων κτλ.) überhaupt bei und warum spricht er schon vorher von der zweiten Geburt? Überall apodiktische Behauptungen und kein Versuch, sich durch den Schriftsteller selbst leiten zu lassen, kein Versuch, ihn aus dem theologischen Denken seiner Zeit und Umwelt zu erklären! Natürlich sind nun auch die weiteren Ausführungen Philos aus jedem Zusammenhang mit diesem Abschnitt zu lösen. Schwebt diesem Autor wirklich einmal eine Erinnerung an die Mysteriensprache vor, so ist das ganz bedeutungslos.

§ 3.

Da damit auch Kap. III und IV beseitigt sind[1], kann Sch. gleich zu dem letzten Kapitel und, alles andere überspringend, zu der urchristlichen Taufauffassung übergehen. Wieder soll nur eine Probe die beiderseitige Interpretationskunst zeigen, und sie ist diesmal verblüffend kurz. Da gegenüber apodiktischen Machtsprüchen die Widerlegung immer wortreicher werden muß als die Behauptung, kann ich ihm leider nicht ganz nachfolgen. Ich schicke voraus, daß Sch. sich ganz an J. Leipoldts Schrift „Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte“, Leipzig 1928, anschließt und die Bedenken, die ich gegen sie in den Nachträgen noch geltend machen konnte, überhaupt nicht berücksichtigt. Er charakterisiert mein Verfahren (S. 366): „R. gewinnt aus den Aussagen der verschiedenen urchristlichen Zeugen über das Taufsakrament ein einheitliches Taufmysterium, von dem ich in den Texten nichts finden kann.“ Ich weiß nicht, wo Sch. das bei mir gelesen und in welchen Texten er gesucht hat. Ich habe gerade umgekehrt betont, daß für eine im wesentlichen einheitliche Handlung schon im Neuen Testament drei verschiedene Auffassungen bestehen und in den einzelnen Gemeinden nebeneinander fortleben[2], daß ihnen innerhalb der Kirche drei örtlich

---

[1] Von Kap. IV verstehe ich diese Behauptung eigentlich nicht. Wenn es auf Philo beruhte, wäre die Behauptung, daß es nunmehr in der Luft schwebe, verständlich. Nun verfolgt es aber Anschauungen ganz anderer Kreise und Religionsbildungen, die Philos Worte und Begriffe erläutern und die Vorstellung des Aion bzw. Urmenschen in der hellenistischen Allgemeinüberzeugung deutlicher machen. Das böte wohl eine Bestätigung für Kap. III, aber die hier erwiesenen Tatsachen verlieren an Bedeutung nichts, wenn man Kap. III fortläßt.

[2] Als vierte tritt die sehr alte, für uns am besten durch die Schriften der Katharer vertretene Anschauung hinzu, die darum in dem Buch nicht fehlen konnte. Ihr sind Kap. II und Beigabe I gewidmet, die Sch. als unzugehörig beiseite schiebt. Daß ihr Alter jetzt durch Tatian bezeugt ist und sie ihrem Wesen nach nur Fortbildung der johanneischen ist, bleibt unberücksichtigt.

verschiedene Jahresfeste entsprechen[1] und daß die Entstehung eines solchen Jahresfestes innerhalb des Christentums schon an sich kaum begreiflich sei. Die Folgerung aus dieser Beobachtung, nämlich daß alle drei Auffassungen samt dem Jahresfest sich unabhängig voneinander aus der mandäischen Taufauffassung ableiten lassen, das Jahresfest sogar nur aus ihr, da es in ihr für alle Gemeindeglieder bestimmt ist, lasse ich hier beiseite. Sch. sagt nichts von diesen seiner Behauptung wenig entsprechenden Ausführungen und geht gleich auf die drei Auffassungen ein. Er erklärt kurz, das „Zusammentreten von Wassertaufe und Geistesmitteilung"[2] in der Apostelgeschichte gewinne von der mandäischen Überlieferung her keine Aufklärung. Da diese Überlieferung für ihn sinnlos ist, kann er ja wohl nicht anders urteilen. Aber seltsam! Dieses angebliche Zusammentreten — denn irgendein noch so geringfügiger Beweis für ein solches ist noch von niemandem erbracht — ist doch in den Be-

[1] Ganz vereinzelt tritt, wie ich aus H. Lewys schönem Buch *Sobria ebrietas* S. 135, 4 entnehme, bei Gregor von Nyssa einmal für den Ostertermin das Himmelfahrtsfest ein. Das wird letzten Endes auf die altgnostische Anschauung zurückgehen, daß die Taufe, die sich ja mit dem Abendmahl verbindet, die Unsterblichkeit gibt und damit zum *οὐρανοπολίτης* macht. Das Taufmahl wird das himmlische Abendmahl, das die Katakombenkunst uns zeigt. Die Aufstiegsvorstellung bricht noch einmal durch. Das zeigt sich m. E. darin, daß, wie ich an Jacobys Buch (s. oben S. 260) S. 25 sehe, die Basilidianer nach Clemens *Strom.* I 21 die Taufe Jesu am 15. Tybi (11. Januar) feierten und auf den gleichen Tag die Pistis Sophia die Himmelfahrt Christi verlegt. Schwerlich hat man noch zu Gregors Zeit dieses Kalenderdatum beibehalten, offenbar aber die alte Taufauffassung, die Taufe und Himmelfahrt verband.

[2] Diese rationalistische Erklärung ist gewiß nicht allgemein, wohl aber in neuester Zeit mehrfach als Notbehelf vorgetragen. Meiner Empfindung widerspricht sie ebenso wie den Grundgedanken meiner religionsgeschichtlichen Forschungen und Überzeugungen. Sehr wohl kann eine ursprünglich bedeutungsvolle Handlung zum unverstandenen Brauch werden — man denke an das Abnehmen des Hutes bei der Begrüßung oder das Anziehen von Handschuhen bei dem Besuch; es gibt ja, wie A. Dieterich anmutig erwiesen hat, sogar eine „Religionsgeschichte des Handschuhs" —, aber dafür, daß ein verhältnismäßig gleichgültiger Brauch wie die jüdische Proselytentaufe nach der Beschneidung durch das ein- oder mehrmalige Hinzutreten irgendwelcher Zufallserscheinungen — ekstatische Erscheinungen, wie sie in dieser religiös erregten Zeit leicht einmal vorkommen — im Umsehen, wie man hier wohl sagen könnte, ja müßte, so gewaltige religiöse Kraft und so übergroße geschichtliche Wirkung gewinnt, dafür fehlen mir bisher alle Beispiele. Nach meinem Empfinden verhüllen solche Phantasiespiele nur kümmerlich das Fehlen einer religionsgeschichtlichen, d. h. religiösen und historischen Erklärung. Da waren die oft verhöhnten Beispiele rationalistischer Erklärung einzelner Wunder im Anfang des vorigen Jahrh.s doch entschieden ansprechender und harmloser. Und dabei bleiben die paulinische und johanneische Anschauung ganz unerklärt, ja müssen nach Sch. aus anderen Quellen stammen. Das heißt doch wohl: diese „Erklärung" der christlichen Taufe versagt von vornherein.

richten über die Taufe Jesu durch Johannes vorgebildet und die Johannestaufe schloß nach Sch.s eigenen Worten (unten A. 2) wahrscheinlich an die sakralen Bräuche jener Sektierer im Jordantal, in denen er mit mir die ältesten Mandäer sieht. In der Tat zeigen ja auch die Berichte über die Taufe Jesu auffälligste Übereinstimmungen mit der Auffassung der Taufe im mandäischen Ritual: über den Fluß legt sich das himmlische Feuer (der Glanz), die Pforte des Himmels erschließt sich, eine Adoption durch Gott oder Zeugung durch Gott ist ihre Wirkung. Und diese Taufbotschaft wiederholt sich vor Jesu Leiden und Sterben; das Ersteigen des hohen Berges führt ihn hier unter die seligen Geister und macht ihn noch einmal seiner Gottessohnschaft und Auferstehung gewiß.[1] Doch wozu ausführen, was Sch. durch einen Machtspruch als nicht vorhanden erklärt![2]

---

[1] Daß die Taufe Jesu Vorbild für die Taufe seiner Jünger werden sollte, muß wohl als nächstliegende Möglichkeit geprüft werden, nicht aber der Gedanke, daß sie erfunden ist, um die widersprechenden Taufauffassungen der nächsten Folgezeit miteinander zu kombinieren und zu rechtfertigen. Tut sie das überhaupt?

[2] Beispiele solcher Machtsprüche bietet besonders die Behandlung der Johannestaufe, auf die ich sonst nicht eingehen kann. Sch. beginnt S. 366: „R. faßt die Taufe (des Johannes) als Sakrament, dessen eigentlicher Sinn sei, die Getauften aus dem kommenden Weltuntergang zu retten, und zwar dadurch, daß es sie in ein mystisches Verhältnis zu dem Gottwesen bringt, das dabei kommen wird. Für beide Aufstellungen (also wohl: Rettung aus dem Weltuntergang und Verhältnis zu dem Gottwesen) kann ich in der Überlieferung keinen Anhalt finden." Er erklärt auf derselben Seite, die Johannestaufe sei ein „eschatologisches Sakrament", ihre authentische Interpretation stehe bei Mt. 3, 7—9; Luk. 3, 7—8 (die z. T. sicher aus der gleichen Evangelienquelle stammenden Fortsetzungen läßt er fort; ich muß ihm zunächst also darin folgen). Er erklärt diese Verse: Johannes wendet sich gegen die unbekümmerte, selbstsichere Haltung, in der er die Juden trotz der ihm vor Augen stehenden nahen Weltkatastrophe sieht. Darum fordert er von ihnen nicht nur die Buße, sondern als deren Zeichen eben dieselbe Reinigungszeremonie, die sie den in ihre Gemeinde eintretenden Proselyten auferlegen. Sch. versichert, daß er auf diesen Gedanken ganz aus sich selbst gekommen sei, daß es unmöglich sei, die Johannestaufe anders zu verstehen, und noch einmal, daß es unmöglich sei, diese Beziehung zu bestreiten. Dann folgt ein Sätzchen, daß es möglich, ja wahrscheinlich sei, daß Johannes, weil er seine Taufe gerade im Jordan vollzieht, an bereits vorhandene Bräuche sakramentaler Verwendung des Jordanwassers anknüpft, um ihnen einen neuen geistigen Gehalt mitzuteilen. Nun, vieles davon habe ich wohl auch gesagt; aber entspricht, was Sch. nur als neuen geistigen Gehalt gelten lassen will, voll der „authentischen Interpretation"? Die Vertreter der jüdischen Ritualfrömmigkeit werden von Johannes angeredet: „Otterngezücht, wer hat euch gewiesen, dem kommenden Zorn zu entgehen?" Das bestätigt doch wohl, daß seine Taufe dies Entgehen ermöglicht, er sie aber nicht „gerufen" hat. Die Versicherung, daß Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken könne, macht mir Sch.s apodiktische Be-

Gehen wir zu der Taufauffassung des Johannesevangeliums über: die Taufe ist eine Geburt aus Wasser und Geist, die Wiedergeburt. Nach Sch. führt sie am engsten an eine mysterienhafte Taufauffassung heran, aber über ihre Herkunft können wir aus den vielen Parallelen, die sich anführen lassen — leider nennt er keine — keine Auskunft erhalten. Diese Frage ist nach ihm nur in dem größeren Zusammenhang der Herkunft der mysterienhaften Züge in diesem Evangelium überhaupt zu behandeln. Man könnte das als weise Zurückhaltung betrachten, aber nun folgt ohne solche Behandlung der große Satz: „fest steht jedoch, daß die mandäische Taufauffassung als Vorbild nicht in Frage kommt.“ Wie reime ich das mit Sch.s eigenen Versuchen, die Gedankenwelt des

---

hauptung, Johannes könne sich nur an Volljuden wenden, recht zweifelhaft (noch mehr der weitere Redeteil bei Lukas). Wenn ferner die Apostelgeschichte c. 19 Paulus zu Johannesjüngern sagen läßt: Johannes taufte zur Buße und zum Glauben an den ἐρχόμενος (fester Terminus), Jesus aber war dieser ἐρχόμενος und die Taufe in ihn gibt den heiligen Geist (angeführt von mir auf derselben Seite meines Buches, 267, die Sch. hier benutzt), so verstehe ich seine Behauptung nicht, in der Überlieferung keinen Anhalt für die Auffassung der Taufe als Rettung aus dem Weltuntergang und Herstellung eines mystischen Verhältnisses zu dem kommenden Gottwesen gefunden zu haben. Ich habe weiter aus einer Reihe Stellen auf die seltsame Übereinstimmung mit der mandäischen Tradition (*Ginzā r.* 193, 9 Lidzb.) hingewiesen, wo Johannes, gefragt, auf wessen Namen er taufe, antwortet „im Namen dessen, der sich mir offenbarte, im Namen des Zukünftigen, der kommen soll.“ Dann kann der Name doch wohl nichts Gleichgültiges sein. Und wenn die gesetzestreuen Juden ungerufen kommen, ist ihr Zweck doch nicht, gedemütigt zu werden, sondern sie wollen dem Weltuntergang entgehen. Das sagt ja selbst das etwa aus Domitians Zeit und sicher aus Täuferkreisen stammende Sibyllenlied, das ich anführte. Doch genug von dieser unerfreulichen und überhasteten Polemik, die nur scheinbar Neues bringt, an den Worten herummäkelt und ihre Krönung darin findet, das Spezifische an der Johannespredigt sei die Ankündigung des Gottesreiches und der darauf begründete Bußruf (ich hatte den vorausgehenden Weltuntergang betont). Das aber habe weder mit Mysterien noch mit Mystik etwas gemein (er klammert sich an den Ausdruck „mystische Vereinigung mit dem Gottwesen“, den ich gebraucht habe), wohl aber mit dem offiziellen Judentum, dessen Heilsanspruch Johannes negiere. Zum Wesen des Mysteriums gehöre die Wiederholbarkeit, die Johannestaufe sei einmalig (weder ob sie es ursprünglich gewesen, noch ob sie es weiter geblieben ist, kann einer von uns mit Sicherheit sagen). Die auch ihm wahrscheinliche Anknüpfung an Bräuche sakramentaler Verwendung des Jordanwassers ist verschwunden. Johannes mutete die Proselytentaufe auch den Volljuden und nur ihnen zu, um sie zu demütigen. Und dabei sagt Lukas ausdrücklich, daß er sich an Zöllner und Soldaten, also doch wohl diejenigen Teile der Bevölkerung wendete, die am wenigsten Recht hatten, auf religiöse Verdienste zu pochen, ihnen will er neues Vertrauen zu Gottes Gnade einflößen. Da ist dies Retten aus dem Weltgericht doch wohl sein Hauptzweck und die Taufe das Mittel dazu. An eine besondere Kraft in ihr muß er selbst geglaubt haben. Aus einer Art von höherer Bosheit entstehen wohl selten solche Volksbewegungen.

Johannesevangeliums aus der mandäischen zu erklären und wie mit dem Eingang seiner Rezension zusammen, daß die mandäische Überlieferung zum Verständnis des 4. Evangeliums so viele positive und greifbare Beiträge geliefert habe, daß die an sich wohl berechtigten Bedenken gegen die Verwertung einer so spät bezeugten und so vielfach getrübten Überlieferung immer mehr an Gewicht verlieren?

Erst bei der Besprechung der paulinischen Auffassung der Taufe als eines Sterbens und Auferstehens mit Christus[1] wird wirklich einmal eine Begründung gebracht und tritt die Interpretation in ihr Recht. Sch. kann das Bestehen dieser Auffassung nicht leugnen und gibt sogar als zweifellos zu, daß Paulus dabei eine an die Mysterien anklingende Sprache spricht. „Aber die Bedeutung der dahinter liegenden Vorstellungen im Ganzen seiner Theologie und damit seine eigentliche Taufauffassung[2] wird doch erst erkennbar, wenn man I. Cor. 1, 14—17 hinzunimmt:[3] *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι.* So gewiß auch diese Formulierung antithetisch zugespitzt ist, so zeigt doch die Tatsache, daß Paulus überhaupt so sprechen konnte, daß man bei jenen Redewendungen[2] schwerlich von einem Hauptgedanken sprechen kann." Endlich also wenigstens der Versuch einer Begründung! Denn dieser Satz soll doch wohl besagen, die Theologie des Paulus zeige, daß die Taufe für ihn nur geringere Bedeutung gehabt haben kann. Aber welche Theologie meint nun Sch.? Es gibt ja so viel stark voneinander abweichende Darstellungen. Die meines früheren, mir teuren Kollegen H. J. Holtzmann, dessen Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie ich immer gern zurate ziehe, sicher nicht, auch keine, die ich sonst kenne. Und sind nicht sehr ernst zu nehmende Theologen jetzt zu der Behauptung gekommen, eine Theologie des Paulus, d. h. ein System, gebe es überhaupt nicht und könne es nach seinem gewaltigen auf die Praxis gerichteten Wirken kaum geben?[4]

---

[1] Ich fuhr fort: „in ihn getauft werden, heißt ihn anziehen, ein Teil und Glied seines Leibes werden." Doch kommen diese Vorstellungen im Augenblick weniger in Frage.

[2] Von mir gesperrt.

[3] Sch. schließt sich hiermit an W. Brandt, den ich in meinem Buch S. 226, 1 angeführt hatte. Brandt hält auf Grund dieser Verse eine Herleitung auch der paulinischen Taufe aus der Proselytentaufe wenigstens für naheliegend. Die S. 269 folgende Interpretation dieser Verse habe ich zuerst in den *Mysterienreligionen*[3] S. 333 und *Vorgeschichte* S. 226, 1 gegeben. Mein Fund ist sie nicht.

[4] Übertreibend wollen andere — so K. L. Schmidt *Vorträge der Bibliothek Warburg* IV 58 — selbst einen „Standpunkt" ihm absprechen. Er habe, wie die angeführte Stelle zeige, selbst die Taufe nur, „als hätte er sie nicht". Soll ich daraus Sch.s Behauptung verstehen, aus der „Theologie" des Paulus folge,

Einen Professor der systematischen Theologie kann auch ich mir damals noch nicht vorstellen, und schwerlich hätte er diese Wirkung gewinnen können. Aber als Redewendungen oder gar Redensarten kann ich auch nicht die tiefe Überzeugung, die sich in den verschiedensten Bildern bei ihm ausdrückt, beiseite schieben, daß mit der Taufe in uns ein neues, göttliches Wesen geschaffen wird, eine *καινὴ κτίσις*, die unser wahres Ich ausmacht; das „Alte" ist vergangen. Das *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* hat ein *εἶναι ἐν Χριστῷ* zur Folge. Freilich dieser Hochspannung des mystischen Empfindens tritt, besonders im Streit mit anderen Christen, schmerzlich die Erfahrung des Lebens entgegen: ein volles *ἐνδημεῖν εἰς Χριστόν* ist im Körper noch nicht möglich, auch der Christ kann noch sündigen, hat noch nicht ohne weiteres die volle Gnosis, Christus muß in ihm allmählich vollkommen werden, der Neugetaufte ist noch *νήπιος ἐν Χριστῷ*. Aber diese vom Leben erzwungene Hilfskonstruktion wird doch Sch. nicht einzig als das System, als die Theologie des Paulus bezeichnen und jene innerste Lebensüberzeugung als bloße Redewendung abfertigen wollen. Es ist ja zu klar, wo die eigentliche Theorie und Spekulation vorliegt. Es geht mir leider mit dieser Berufung auf die Theologie des Paulus ebenso wie mit der oben S. 241 A. 1 erwähnten Berufung auf den ganzen Lehrgehalt im System Manis. Sch. setzt ein Bild voraus, das ihm in unklaren Zügen vorschwebt, uns anderen aber unbekannt ist; er beweist damit und kann damit alles beweisen, weil immer vorausgesetzt war, was bewiesen werden soll.

Leider liegt hier freilich die Sache doch anders, da Paulus uns besser bekannt ist. Ich verfolgte unlängst in einer italienischen religionsgeschichtlichen Zeitschrift in dem sorgfältigen Aufsatz eines jüngeren Gelehrten mit Interesse, wie seit den ersten Versuchen religionsgeschichtlicher Forschung in der englisch-französischen Aufklärung Paulus immer als der Mann gegolten hat, der Mystik und Sakramentsglauben besonders stark in das Urchristentum eingeführt habe. Für den einen Teil der Taufhandlung, das Abendmahl, ist das wohl jetzt in der wissenschaftlichen Theologie allgemein anerkannt. Das läßt Rückschlüsse auch auf die Entstehung der paulinischen Taufauffassung zu. Und der Beweis, den Sch. für eine nüchternere Taufauffassung bei Paulus aus I. Kor. 1, 14—17 gewinnen will, ohne die Worte irgendwie zu interpretieren, läßt sich ja philologisch nachprüfen. Da Sch. wohl nicht, wie bei den Einzelliedern des mandäischen Taufrituals, verlangen wird, daß man auch jedes Sätzchen des Paulus ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem es steht, deuten soll, muß ich freilich etwas weiter ausgreifen. Paulus hat gehört, die Gemeinde ist zwiespältig und zerrissen (v. 11),

daß er über den Wert der Taufe sehr nüchtern dachte, aber gern starke Redewendungen über sie gebrauchte?

die einen sagen ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, andere ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, wieder andere ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, nur wenige ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.[1] Er fragt entrüstet: Ist Christus denn zerstückelt (sein Leib ist ja die Gemeinde)? Dann wendet er sich an die eigenen Anhänger: Ist Paulus für euch den Kreuzestod gestorben?[2] Oder seid ihr in den Namen Paulus getauft? Ich danke Gott, daß ich keinen von euch selbst getauft habe außer Crispus und Gaius, damit keiner von euch behaupten kann, ihr wäret in meinem Namen getauft.[3] Als Einlage fügt er — offenbar später — hinzu: Ich habe freilich auch Stephanas und seine Familie getauft; ob ich noch einen anderen getauft habe, weiß ich nicht. Über diese Einlage greift der Anfang des nächsten Satzes herüber und erklärt, warum er fast niemanden getauft hat: *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με ὁ Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι*, dann geht in demselben Satz der Apostel zu einer Charakteristik der Verkündigung über, die ihm übertragen ist. Nicht in gelehrten Reden durfte sie geschehen; dann wäre das Kreuz Christi bedeutungslos geworden.[4] Hieraus kann ich nur folgern: Es hat

[1] Ihnen gibt er Recht. Χριστοῦ εἶναι, Christi Eigentum oder Glied sein, ist die einzig richtige Auffassung der Wirkung der Taufe. An eine Christuspartei glaube ich trotz des Einspruchs von mir sehr geschätzter Forscher noch heute nicht. Paulus müßte dann auch sie tadeln.

[2] Die Taufe scheint also dem ἐσταυρωμένος zu gelten; der Kreuzestod hat für sie Bedeutung.

[3] Was das für Paulus bedeutet, zeigt I. Kor. 10, 2: καὶ πάντες (οἱ πατέρες ἡμῶν) εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ. Er faßt den ganzen Weg bis zum Sinai und der Gesetzgebung als ein βαπτίζεσθαι εἰς Μωυσῆν (vgl. mein Buch S. 181). Die Auffassung stammt gewiß nicht aus Philo und berührt sich doch in vielen Einzelheiten mit Philo.

[4] Er fährt fort: In menschlicher Schwachheit, aber als Träger des πνεῦμα ist er dereinst zu ihnen gekommen, und dies πνεῦμα kennt freilich alle Tiefen der Gottheit, aber über sie zu ihnen reden konnte er damals noch nicht und kann es noch jetzt nicht. Gerade ihr Streit zeigt ja, daß sie noch nicht Pneumatiker sind, ihn also gar nicht verstehen könnten. Was ist Paulus, was Apollos — auch hier läßt er mit feiner Berechnung den Apostelführer Petrus aus — anders als Diener, ja Werkzeuge Gottes? Nach ihnen darf sich niemand nennen. Klar und unbestreitbar nimmt 3, 4 auf 1, 12—15 Bezug. Hier ist der Höhepunkt und das Ziel der langen Ausführung erreicht: die menschliche Person hat weder in der Taufhandlung noch im κήρυγμα — beide gehören zusammen — irgendeine Bedeutung, nur die Gotteskraft allein. Wie paßt in diesen Gedankenzusammenhang eine selbstgefällige Äußerung „Mich um Kleinigkeiten wie die Taufhandlung zu bekümmern, habe ich, Gott sei Dank, nicht nötig"? Das altchristliche Empfinden, aus dem das Wunder der christlichen Kirche allein zu erklären ist, spricht nach meiner Auffassung Paulus in gewaltigen Worten aus. Und die soll ich entstellen und sinnlos machen, indem ich ihm hier willkürlich eine ganz andere Auffassung der Taufe zuschreibe, als alle anderen Stellen zeigen, an denen er über sie spricht? Dem Philologen ist die Bahn hier ganz fest vorgezeichnet. Wenn von zwei an sich möglichen Deutungen eines Wortes oder einer Stelle die eine allen sonstigen

eine Anschauung gegeben, welche auf die Person des Täufers allen Wert legte. Wir sehen das ja an Johannes; seine Taufe heißt *τὸ Ἰωάννου βάπτισμα*, die Getauften sind *Ἰωάννου μαθηταί*. Ähnliches sahen wir bei den Sekten später: ist der Täufer selbst kein *τέλειος* gewesen, so ist sein Sakrament nichtig. Daß die Anschauung sehr alt ist, zeigt die oben erwähnte Predigt des Täufers im Johannesevangelium (3, 31, oben S. 260). Des Täufers Taufe ist, weil er nur Mensch ist, an sich wirkungslos, wenn ihr nicht die Taufe durch den vom Himmel Gekommenen folgt. Paulus ist von Anfang an nicht dieser Ansicht; nur unter besonderen Umständen hat er selbst getauft[1], sonst dies dem Gemeindebeamten überlassen. Sein Amt als Apostolos verlangt die Bekehrungspredigt, nicht eine bestimmte Funktion in einer Einzelgemeinde. Gar nichts kommt darauf an, wer die heilige Handlung vollzogen hat, alles darauf, mit welchem Gottwesen sie verbindet; dessen Teil wird man. Vielleicht darf man aus dem Folgenden noch hinzuhören, daß für die Taufe gerade der Kreuzestod Christi besondere Bedeutung hat, doch verläßt man damit schon den sicheren Boden der Interpretation. Sie ergibt gerade das Umgekehrte von dem, was Sch. behauptet. Das Sätzchen, das er zitiert, steht durchaus im Einklang mit der Taufauffassung, die Paulus sonst vertritt. Sch. behauptet weiter (S. 367), nur aus der Ankündigung des Martyriums der Zebedaiden und Jesu selbst als Taufe hätte ich gefolgert, daß das Martyrium die Taufe ersetze und selber die Taufe sei. Ich habe dafür, und zwar an mehreren Stellen, auf die älteste erhaltene Lehrschrift über die Taufe Tertullian *De bapt.* 16 verwiesen (*hos duos baptismos*: Bluttaufe und Wassertaufe). Weitere Belege aus der Martyrienliteratur, z. B. *passio Perpetuae*, der Ordnung über die Abgefallenen usw. hielt ich für überflüssig. Allbekannt schien mir dies Dogma der alten Kirche, das, wenn ich das *Kirchenlexikon* von Wetzer und Welters (XI² S. 1273) richtig verstehe, noch heute in der katholischen Kirche anerkannt wird, daß das Martyrium, weil es unmittelbar in den Himmel führt, die Taufe ersetzt. Seine Bezeichnung als Taufe in den Herrenworten der Evangelien bewies mir ihr Bestehen schon für das frühe Christentum. Sch. (S. 368) führt dagegen Wellhausen an, der von dem Herrenspruch Mk. 10, 38 sagt, die Taufe habe hier

---

Äußerungen des Autors entspricht, die andere ihnen schroff widerstreitet, ist er gezwungen, die erste anzunehmen. Sonst wird sein Auslegen zum willkürlichen Unterlegen. Aber wo bleibt nun die von Sch. mit keinem Wort näher bezeichnete Theologie des Paulus, die uns zwingen müßte, gerade in der völlig isoliert stehenden Deutung den Ausdruck seiner innersten Überzeugung zu sehen?

[1] Das Recht dazu hat er, wie jeder andere Christ, z. B. der Mann, der ihn in Damaskos getauft hat. Doch über dies Recht und über den Anspruch des Gemeindeleiters habe ich ja in meinem Buch gehandelt.

metaphorische Bedeutung, und nun die beiden Taufen nennt, die Wassertaufe mit dem Niedersinken und Aufstehen als Initiation des verborgenen Messias, die Todestaufe als Initiation des Messias der Herrlichkeit. Sch. folgert, also sei Taufe für Tod ein bildlicher Ausdruck. Ganz recht: als das eigentliche Wort für Tod habe ich sie nie gefaßt und eine Erzählung wie „N. N. starb einer natürlichen Taufe“ würde ich für Unsinn halten. Aber religiöse Metaphern, die sich allgemein durchsetzen, wurzeln in inneren Anschauungen; sie gilt es nachzuweisen, wie das auch Wellhausen getan hat. Sch., der bei der Besprechung der paulinischen Taufauffassung diese Bedeutung möglichst abzuschwächen sucht, bestreitet ihre Verbindung mit der mandäischen Taufauffassung: sie führe in den Himmel; die mandäische Taufliturgie lasse eine solche Auffassung nicht zu. Ganz recht, wenn man Lied XXX so sinnwidrig wie er interpretiert, die Darstellung und Deutung der Lehrschriften (Johânās Taufe, der Jordan Brücke für die Seelen u. a.) einfach ignoriert und in den Liturgien beweislos jeden inneren Zusammenhang der Texte bestreitet. Was mir überall bei ihm hier zu fehlen scheint, ist wirkliche philologische Interpretation.[1]

§ 4.

Ich hätte zweifellos viel aus seiner Rezension gelernt, wenn er die große Überlegenheit, die er mir gegenüber hat, die Kenntnis der orientalischen Sprachen und Texte hätte verwenden wollen. Aber außer allgemeinen Urteilen, deren Wert mir nach den angeführten Proben zweifelhaft bleiben muß, habe ich nur wenig gefunden. Aus einem viermal bei den Mandäern begegnenden formelhaften Taufbefehl „Lasset frei fließen (? aufsprudeln) den Jordan und taufet euch selbst“ — das Wasser steigt bei der Taufe empor und vermischt sich mit dem vom Himmel kommenden Glanz — und einem Geschichtchen, welches der späte Johannes Lydus als *αἴτιον* der *πηλολούσια* in Ägypten berichtet, will er (S. 358 A. 1) Einfluß ägyptischer Anschauungen und Riten auf die Mandäer erweisen. Ich muß den griechischen Text hersetzen: *τοῦ Νείλου τὴν ἐτήσιον ἐπίδοσιν τῶν ὑδάτων ἀρνουμένου ποτε καὶ ταύτῃ τῶν Αἰγυπτίων ἀπολλυμένων, δαίμων τις ἀγαθός* — Agathos Daimon gilt frühzeitig als Nilgott und ist Name eines Nilarms — *εἰς ἄνθρωπον φανείς, ὅλον τὸ σῶμα πεπηλωμένος, ἐξεβόα τοῖς Αἰγυπτίοις ἀναβλύσαι τὸν Νεῖλον* (Lücke?) *καὶ αὐτὸν ἐμπεσεῖν τοῖς ὕδασι. τῶν δὲ ἀπιστησάντων, ἔργῳ δὲ τἀληθὲς εὑρόντων ἑορτὴ παρ'*

[1] Sie darf den Text nicht meistern wollen, sondern muß sich ihm anpassen. Für Sch. ist jede Interpretation, in der er „Mystik“ wittert, von vornherein verfehlt. Für den Philologen ist es ebenso fehlerhaft, das Kochbuch des Apicius mystisch zu deuten, wie die uns von A. Dieterich so wundervoll erschlossene Mithrasliturgie rationalistisch.

αὐτοῖς τε καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ὡρίσθη λεγομένη Πηλούσια. Sch. faßt hier *ἀναβλύσαι* als Befehl: sie sollen aufsprudeln lassen. Die Fortsetzung scheint mir dagegen zu sprechen, und in Prosa wird *ἀναβλύω* in der Regel intransitiv gebraucht. Ich übersetze daher: er rief ihnen zu, die Nilquelle (die den befruchtenden Schlamm hernieder trägt und die der Ägypter sich bei Assuan denkt und darstellt) sei aufgesprudelt. Der Gott kehrt damit in sein Element zurück. Aber was bleibt uns dann von der Behauptung Sch.s „die Formel muß in ägyptisch-hellenistischer Sakralsprache bodenständig und von dort in die Sprache der Baptisten im Jordangebiet übernommen worden sein“? Daß der Begriff des Emporquellens in verschiedenen Sprachen vorkommt, ist doch nicht wunderbar. Und gibt das *αἴτιον* selbst wirkliche Überlieferung oder ist es ebenso frei erfunden wie jenes andere, daß Peleus sich in einem Teich bei Pelusium von der Schuld des Brudermordes reingewaschen habe und danach die Stadt und der Kultbrauch benannt seien? Sich als Zeichen der Schuld mit Schmutz zu bedecken und ihn dann als Zeichen der Entsühnung abzuwaschen, ist ein begreiflicherweise unendlich weit verbreiteter Ritus. Aber gerade bei den Mandäern wird er nicht erwähnt.

Es folgt (S. 365) die Widerlegung zweier beiläufig von mir vorgebrachten Beanstandungen der mandäischen Texte, die bekanntlich außerordentlich schlecht überliefert sind. In einem Sonntagsgebet (Mand. Lit. S. 175 Lidzb.) weigert sich der Sonntag, der von Mandā d'Haijē zur Erde gesendet werden soll, in die Welt, die ganz Geburt ist und zu den Männern von erprobter Gerechtigkeit (den Mandäern)[1] zu gehen, die aus Fleisch und Blut geformt sind, die ihn nicht ehren, ihn vielmehr verachten, ihn nicht in großer Ehre halten und ihm seine Sünden und Vergehen nicht erlassen. Sch. findet die letzten von mir beanstandeten Worte durchaus heil und verständlich. Die Sünden und Verfehlungen des Sonntags bestehen offenbar darin, daß er sich vorher, ehe er zu den Mandäern kam, schon von den Christen verehren ließ. Mir scheint diese Erklärung äußerst gezwungen, er nennt sie unmittelbar einleuchtend und findet in der Stelle den strikten Beweis, daß die Sonntagsfeier von den Mandäern erst spät und aus dem Christentum übernommen sei. Nur die Christen kämen in Frage, keine andere Religionsgemeinschaft im Umkreis der Mandäer kenne die Sonntagsfeier. Ich bin früher durch eine Rezension Sch.s[2] darauf aufmerksam gemacht worden, daß im Haurān, also im Gebiet der alten Mandäer, ein Heiligtum des Mithras steht; die Mithrasdiener verehren den Sonntag. Dies Argument scheint mir also nicht entscheidend. Noch weniger ein anderes, das er voranstellt: aus *Ginzā* r. 50, 25 folge, daß der Sonntagskult bei

[1] Ursprünglich wohl nur: zu den Menschen.

[2] *Oriental. Literaturzeit.* 1928 Sp. 170, vgl. mein Buch S. 220.

den Mandäern sekundär und aus dem Christentum übernommen sei. So faßt die Stelle allerdings Lidzbarski (Einleitung S. XII); er schließt aus ihr, daß die älteren Mandäer in der Sonntagsfeier etwas Fremdes sahen. Der Wortlaut sagt das wohl nicht: „Er (Christus) betört Leute unter den Juden, macht sie zu 'Gottesfürchtigen' und zeigt ihnen Zaubererscheinungen, an die sie glauben. Er legt ihnen einen farbigen Rock an, er scheert ihnen eine Tonsur am Kopfe und bekleidet sie der Finsternis gleich. Am Sonntag halten sie ihre Hände still." Nicht, daß sie den Sonntag feiern, sondern daß sie die jüdischen Sabbatgebote an ihm beobachten, was die Mandäer nicht tun, wird hervorgehoben. Ich möchte an eine judenchristliche Sekte oder Asketengemeinschaft denken. Recht wird Sch. gegen mich haben, wenn er in Gebet XXXI die Worte „Das verzehrende Feuer wird dich verzehren und dein Dienst in den Wohnsitzen sein" eine Anrede an den Weihrauch erkennt. Dafür spricht nicht nur die Ritualstelle S. 53, 4, auf die er verweist, sondern noch mehr der Vergleich mit Text LVII S. 90, 6. Der Weihrauch als Wohlduft ist eine Art göttliches Wesen und steigt zum Himmel empor. Das ist, wenn mir nichts entgangen ist, alles. Wenig im Vergleich zu den Hoffnungen, die ich auf das Eingreifen des Orientalisten gesetzt hatte. Gerade er ist kaum zu Worte gekommen und hat nur angedeutet, daß er viel Entscheidendes sagen könne, es aber nicht getan.

§ 5.

Das Buch ist damit für Prof. Schaeder und sicher auch für seine Leser vollständig abgetan[1], da ändert sich in einem Nachwort der Ton vollkommen. Es soll meine Person, meine „Stellung in der Religionswissenschaft" und mein Gesamtwerk würdigen, ganz wie ein Nachruf und mit den dabei durch den konventionellen Stil gebotenen Schmuckmitteln. Das bringt mich in eine wunderliche Lage. Ein Nachruf schließt die Antwort aus, und doch ist es meine Pflicht, auf diesen zu antworten, weil Sch. in ihm der Religionswissenschaft neue Bahnen zeigen will, die sie nunmehr zu gehen hat, und weil ich diese Bahnen für verderblich halte. Leider muß ich sogar von dem Persönlichen ausgehen.

Ich habe in den Vorreden meiner Bücher öfter betont, daß sie nur für Leser geschrieben sind, die mitarbeiten wollen — daß jedes Mitarbeiten dabei notwendig zum Weiterarbeiten, Ergänzen und Umgestalten wird, ist wohl selbstverständlich; ihre ganze Anlage und Gedankenführung, deren für andere Leser recht unbequeme Art mir bewußt ist und

[1] Er betont noch einmal im Schluß S. 369, daß seine „Bedenken" sich nicht gegen Einzelzüge des Buches, sondern gegen die Sehweise, durch die es zustande gekommen ist, und ihre Richtungspunkte wenden.

auch von Sch. beklagt wird, beruht darauf — und habe hervorgehoben, daß ich Lehrbücher und Systeme weder geben will noch kann, weil mein Wissen und Erkennen Stückwerk geblieben ist. Ein langes, mühe- und schmerzvolles Ringen, die Lücken noch im Alter auszufüllen, ist an Dingen, die außerhalb meiner Macht lagen, gescheitert. Einige übersehene Tatsachen der Religionsgeschichte glaubte ich trotzdem nachweisen zu können und bekenne mich noch heute zu der Überzeugung, daß Tatsachen[1] dieser Wissenschaft noch immer notwendiger sind als Theorien und Systeme, die nur zu leicht den Blick für die Tatsachen trüben. Man denke an den ersten einigermaßen bekannten Austausch zwischen Orient und Okzident vom dritten Jahrhundert vor bis zum vierten Jahrhundert nach dem Beginn unserer Ära: aus der Fülle der Erscheinungen ist uns kläglich wenig bekannt, und auch über wichtige, angeblich bekannte wie den Manichäismus liegt mindestens die Hälfte des schon jetzt gefundenen Materials unbekannt und unbenutzt da. Ich werde einen Versuch, Denkart und Seelenstimmung seines Stifters und die innere Entwicklung seiner Religion schon jetzt zu bestimmen, gewiß begrüßen, wenn er ohne von außen herangetragene Schematismen unternommen und mit philologischer Akribie durchgeführt ist; er wird dann bei der Erschließung des neuen Materials wichtige Dienste tun können. Aber diese selbst bleibt dringender und notwendiger als er.[2] Möge sie

---

[1] So in dem neuen Buch der Einfluß der persischen auf die lydische Religion, den ich lange nicht weit genug verfolgt habe. Beide Religionen verschmelzen sich wirklich; der griechische Einfluß bleibt lokal und sachlich eng begrenzt. So kann die Tatsache, daß der persische Anāhita-Kult kurz vor dem Sturz der Perserherrschaft mit dem Herrscherkult verbunden wurde, noch den lydischen Kult der römischen Kaiser beeinflussen. Eine ähnliche Entwicklung zeigt einerseits Armenien, andererseits das Jordantal, das von dem persischen Kult in Damaskos beeinflußt ist. Ein kaum beachteter Ausgangspunkt persischer Einwirkungen auf das Judentum erschließt sich damit der Forschung. Mehr solcher Tatsachen bieten die Kapitel II und IV des Buches, die Sch. als unzugehörig oder in der Luft schwebend übergeht.

[2] Ein Beispiel! Prof. Bang hatte im *Muséon* (XXXVI, 1923, S. 223f.) fast mit Sicherheit im Chuastuanift sakrale Mahle für den Manichäismus erwiesen, Lentz und Waldschmidt bestritten sie mit der Begründung, daß Mani alle Menschen retten wolle, also von Mysterien nichts wissen könne. Ich antwortete (*Mysterienrel.*[3] S. 277), daß das Christentum und alle Mysterienreligionen dies auch wollten (und eben durch ihre Mysterien erreichen wollten), und wies zugleich auf die Bezeugung von irgendwelchen manichäischen Mysterien in den alten Anathematismen und bei Marius Victorinus hin. Für Sch. war es sofort feststehende Tatsache, daß der Manichäismus keine „Sakramente nach Art der christlichen und mandäischen kannte“. Jetzt taucht plötzlich der urkundliche Beweis für „Seelenmahle“ bei den Manichäern auf (Bang–v. Gabain, *Türkische Turfantexte* II, Sitzungsber. d. Preuß. Akademie 1929, XXII, S. 419 Z. 76). Bangs These ist erwiesen.

endlich rascher vorwärts schreiten! Ich nehme ein anderes Beispiel, die Geschichte einer Idee. Sch. S. 366 billigt — ob mit Recht oder Unrecht, habe ich nicht zu fragen — meinem ersten religionswissenschaftlichen Buch, dem *Poimandres,* eine „große Entdeckung" zu, nämlich, daß ein Zusammenhang den „Menschensohn" der Evangelien, den πνευματικός und den δεύτερος Ἀδάμ bei Paulus, den Ἄνθρωπος des Poimandres und den manichäischen Urmensch umspannt. Er erklärt das: im religiösen Bewußtsein des Hellenismus ist eine in der Mannigfaltigkeit individueller Abwandlungen doch homogene Auffassung vom Menschen lebendig, die sich ihren adäquaten Ausdruck in der Konzeption einer mythisch symbolischen Idee des Gottmenschen schafft. Er bezeichnet als die neue Aufgabe der Forschung: R. ist bei den Symbolen stehen geblieben, die er nebeneinander stellt und mannigfach kombiniert[1], ihres theoretischen Gehaltes (also wohl: jener homogenen Auffassung vom Menschen) hat er sich nicht versichert; statt die Stufen der Entwicklung zu sondern und dabei dem ausschlaggebenden Anteil einerseits der griechischen Ratio[2], andererseits der urchristlichen Christusverkündigung gerecht zu werden, hat er ihre Herkunft allzu unmittelbar in einer orientalischen (damals der ägyptischen, jetzt der iranischen) priesterlichen Spekulation gesucht. Sucht man in der Entwicklungsgeschichte der hellenistisch-orientalischen Anthropologie festen Fuß zu fassen, so bietet sich als genügend bekannt nur Paulus (?), von ihm führt der Weg rückwärts in die spätjüdische Eschatologie, von der auch Johannes der Täufer und Jesus abhängen, vorwärts zu der durch Paulus wesentlich beeinflußten Ausgleichung mit hellenistischer Metaphysik und Psychologie, die ihre Vollendung einerseits in der alexandrinischen Theologie, andererseits in der Gnosis findet. Das sei, versichert er, der alte Königsweg der Forschung, zu dem wir uns zurückfinden müßten. Eine imposante Konzeption, die Neues und Altes geschickt miteinander verbindet, aber doch auch ihre Grundlage rein aus der Luft greift und zugleich die religionsgeschichtliche Arbeit voreilig mit Voraussetzungen belastet, die nicht aus ihr selbst gewonnen sind. Ist die Idee des Gottmenschen wirklich aus der allgemeinen Auffassung des Menschen (?) erst in dieser späten Epoche durch eine damals schwer begreifliche „Symbolisierung" herauskrystallisiert oder schließt sie an altorientalische Überlieferung

[1] Sch. bezeichnet spöttisch so jenes Vergleichen, das notwendig zur Tätigkeit des Philologen und nach meiner Auffassung auch des Religionshistorikers gehört.

[2] Ich vermag ihn gerade hier nicht zu finden, aber er ist ein Postulat des historischen Systems Sch.s und muß daher überall herein. An sich richtige Losungsworte einer Schule oder Partei werden ja, an unrichtige Stelle übertragen, meist schädlich.

an? Die Auffassung der jüdischen Eschatologie[1] ebenso wie die der Gnosis hängt davon ab, die Frage, ob man lieber Paulus, der diese Gedanken in sich umgestaltet, oder Philo zugrunde legen soll, der an einer Fülle von Stellen sie als heidnische Mystik ganz unverändert bietet, ebenfalls. Läßt sich überhaupt wirklich für das religionsgeschichtliche Einzelproblem als königlicher Weg der Forschung vorschreiben, was für die Geschichte der christlichen Dogmatik geeignet erschien?[2] Nur solche Einzelprobleme habe ich bisher in meinen Büchern behandelt und glaube, daß für sie jeder sich Ausgangspunkt und Weg nach der Natur des Stoffes und der eigenen Individualität suchen muß. Hier gilt das Dichterwort: *non datur ad Musas currere lata via.* Ob das dann höhere oder niedere Arbeit ist, darüber mache ich mir keine Gedanken. Die Wissenschaft verlangt die eine wie die andere, und für beide ist der Beste von uns gerade gut genug; wächst doch eine aus der anderen. Nur kann die angeblich niedere auch allein stehen, die scheinbar höhere nie, ohne zum haltlosen Gedankenspiel zu werden. Treue der Arbeit fordern beide, und für die belobt zu werden, darf man wohl für jetzt und später ablehnen; sie war bestenfalls doch nur Pflicht und Schuldigkeit und ward jedenfalls zugleich ein Lebensglück, für das man selbst zu danken hat.

---

[1] Ich erinnere an den Streit über Eschatologie und Religionsgeschichte zwischen A. Schweitzer und mir *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.* XIII 1912, S. 1f.

[2] Ich halte das nur für ein Zeichen innerer Unklarheit. Der Blick auf die allgemeine religiöse Anschauung vom Menschen, die Sch. voraussetzt, verlangt doch wohl den Blick auch auf andere Religionen, der Königsweg verschließt ihn vollständig. Es handelt sich bei ihm nur um eine interne Frage der christlichen Religion, die nach Sch. längst vor meiner von ihm doch gepriesenen „Entdeckung" entschieden war. Zu dem Königsweg müssen wir zurück: da nimmt Sch., was er mit der einen Hand mir gegeben hat, rasch mit der anderen wieder fort, offenbar, ohne es zu merken.

LEGES SACRAE

VON *JOSEF ZINGERLE* IN WIEN

I.

Die im Miletwerke I 7 S. 287 veröffentlichte Lex sacra der Artemis Kithone fällt durch Absonderlichkeiten auf, mit denen sie sich völlig außerhalb der sonst ziemlich einförmigen Typik dieser Lustralvorschriften stellt. Das stimmt von vornherein zu Verdacht. Denn man geht selten fehl, wenn man bei allen Durschnittsäußerungen der menschlichen Natur nächst dem Triebhaften als bestimmenden Faktor ihre Beharrungsschwere in Rechnung stellt, die sich im Handeln in der zähe festgehaltenen Sitte, im Denken und dessen schriftlicher Fixierung in der Monotonie einmal gewonnener Formen, der Topik, ausspricht. Nirgends aber eindrücklicher als in den starren Formen und Formeln des religiösen Brauches. Individueller Willkür bleibt da so wenig Raum, daß wo immer der für eine bestimmte Epoche kennzeichnende Rahmen durchbrochen scheint, es fast immer weniger mißlich um die Überlieferung, als um deren Auslegung steht. So auch im vorliegenden Falle. Hier der Wortlaut:

Καθαροὺς εἶςι] | [ἔνα]ι εἰς τὸν νε | [ὼ] τῆς Ἀρτέμι | δος τῆς Κιθώνη[ς] | [ἀ]πὸ μὲν κήδε[ο]ς | [καὶ] γυναικὸς [λ]ε | χοῦς καὶ κυνὸς | [τε]το[κυ]ίας τ[ρ]ι [τα]ίου[ς] λουσα | [μ]ένους, ἀπὸ [δὲ] [τῶ]ν λοιπῶν [αὐ] | [θημ]ερὸν λουσα | μέν[ους].

Der Kommentar nimmt als Verunreinigungsfälle an: Berührung mit Toten (*κῆδος*), mit Wöchnerinnen (*γυνὴ λεχώ*) und mit Hunden (*κύων τετοκυῖα*), ohne die damit gegebenen Schwierigkeiten zu verkennen: den Zusatz von *γυνή* zu *λεχώ*, der aber durch das folgende *κυνὸς τετοκυίας* gegensätzlich motiviert werde, womit selbst aber freilich wiederum eine jeder Erklärung sich entziehende Singularität gegeben ist. Aber diese Wechselbeziehung zerstiebt bei näherem Zusehen überhaupt, so daß man der Suche, einer gewiß vergeblichen Suche sowohl nach einem Analogon zu der Verbindung *γυνὴ λεχώ*[1], sowie nach der Rolle, die ge-

[1] *λεχώ* absolut vgl. die Zusammenstellungen *IG* V 1 n. 713: Hondius *SE* I n. 575 *Δωσάριν ὡς ἐτῶν εἰκοσιπέντε λοχοῦς* (ἔτους) ϛ, wo *λοχοῦς* = *puerpera* gedeutet wird, aber gewiß auch hier *λεχώ* vermeint und der Genitiv nur ver-

bärende Hündinnen im Artemiskult gespielt haben könnten, von vornherein überhoben sein darf.

Alles Unsichere vorerst bei Seite gestellt und nur behutsam erwogen, was außer Streit ist[1], was bietet sich dann? *κῆδος*, *γυνή* und *τετοκυῖα*, also die typische Dreiheit der kapitalen Unreinheitsfälle, die in den Lustralvorschriften immer wiederkehren: Tod, geschlechtlicher Verkehr, Geburt (vgl. die lex sacra von Eresos, Ziehen, Leg. Gr. sacr. II 303 n. 217; von Pergamon Dittenberger, Syll.[3] n. 982). Ist mit diesen drei Stichworten der vollkommene Einklang mit dem gegeben, was das Wesen der Sache erheischt und die Abweichung nur in den sie begleitenden Nebenworten begründet, so lasse ich mir einen so klaren Sachverhalt nicht durch solches Nebensächliche verwirren, mißtraue für alles Abwegige lieber der Überlieferung oder ihrer Auslegung als der Sache, kurz, lasse mir nicht einreden, daß in dem Beiworte zu *γυναικός* etwas anderes als ein Terminus für geschlechtliche Befleckung zu suchen, *τετοκυίας* vom Hunde und nicht vielmehr von der gebärenden Frau zu verstehen sei. Man wird mich damit nicht in eine aprioristische Vorwegnahme einer Erklärung verfallen finden wollen, wenn sich nachweisen läßt, daß sich die Überlieferung ohne jeden gewaltsamen Zugriff dem von der Topik der übrigen einschlägigen Texte Verlangten vollkommen bequemt, nur in einem anderen, von dem vorausgesetzten normalen abweichenden, Wortverstande. Das vorausgeschickt, was kann weniger einer Mißdeutung unterworfen sein als *ΛΕΧΟΥΣ* nach *γυναικός*? Nur nicht als Genetiv von *λεχώ*, sondern von *λέχος*, das hier synonym für sonst in diesen Texten erscheinendes *συνουσία* eintritt (vgl. Dittenberger, Syll. n. 983; Hesych *λέχος· κοίτη, κλίνη, γάμος, μίξις, συνουσία· γυνή·*). Das fügt sich dem verlangten Sinne so glatt,

---

sehentlich von den anderen umgebenden induziert ist; *λεχώ* danach wohl auch *BGU* IV 1070 in *Αὐρηλία Λεχωσπ* ... vorauszusetzen, wo Wilcken *Arch. Pap. F.* IV 563 unter Hervorhebung der Singularität *λεχ(θεῖσα) ὡς πρόκ(ειται)* vermutet.

[1] Ich verhehle nicht, daß ich auf der nach einem Lichtbilde angefertigten Abb. 279 *Λ* vor sicherem *E* nicht zu erkennen vermag, viel eher eine wagrechte obere Haste, an die sich eine gebrochene, wie von *Σ*, anzuhängen scheint. Ebenso ist *X* zu Beginn von Z. 7 auf dem Bilde nicht deutlich, eher *Σ*. Aber diese Möglichkeiten helfen nicht weiter, sondern schließen *γυναικὸς ἰδίας* oder *ἀλλοτρίας*, was allein in Betracht, käme, geradezu aus. Wer zudem weiß, wie sehr Lichter beim Photographieren von Abklatschen äffen und aus Verwitterungen und Verscheuerungen des Steines unzutreffende Buchstaben vortäuschen können (vgl. *Γ* von *γυναικὸς* in Z. 6, wo deutlich *E* dazustehen scheint), wird sich nicht vermessen, mit solchen sekundären Nachprüfungsmöglichkeiten gegen die vom Original und vom Abklatsche unmittelbar gewonnenen Lesungen aufzukommen. *Λέχους* wird also zu gelten haben, um so mehr, als es, wie oben gezeigt, sich der Topik dieser Texte auf das Beste fügt. *ΚΥΝΟΣ* ist auch nach dem Lichtbilde außer Frage.

wie man nur wünschen kann. Aber weiterhin mit ihm *κυνὸς* zu vereinigen, scheint das nicht von vornherein aussichtslos? Nichts weniger, wenn man sich nur erinnert, daß *κύων* neben dem geläufigem Wortverstande nicht nur das männliche *αἰδοῖον*, sondern auch das *γυναικεῖον μόριον* bedeutet: Eustath. p. 1821, 54 *ὡς δὲ καὶ κύων ἐπὶ μορίου θήλεως κεῖται, ἡ εἰρησομένη κύνειρα δηλοῖ.* Vgl. Meineke, CGF IV p. 642.

Damit ist, denke ich, die beim Abgange jeglicher Parallelen an sich unglaubhafte Hundemutter erledigt und eben das gewonnen, was die Topik dieser Texte erwarten läßt, der durch Beteiligung am menschlichen Geburtsaktus gegebene Unreinheitsfall. Auch formal fügt sich alles auf das Beste: eines substantivischen Zusatzes bedarf *τετοκουίας* nach dem Ausweise anderer Texte überhaupt nicht (z. B. in der Tempelordnung von Menschjeh Preisigke, Sammelb. gr. Urk. aus Aeg. n. 3451, dazu Strena Buliciana S. 176ff.), hier um so weniger, als das im sexuellen Miasma unmittelbar vorausgehende *γυναικὸς* nachwirkend empfunden werden konnte, ganz wie in der delischen Vorschrift Mélanges Holleaux S. 265 Z. 4f. *ἀπὸ γυναικὸς τριταῖον, ἀπὸ τετοκυίας ἑβδομαίους.* Nur durch das mit einem Überschusse an umständlicher Deutlichkeit hinzugefügte pudendum muliebre unterscheidet sich unser Text von den übrigen, die einfach *ἀπὸ τετοκυίας* schreiben. Aber eben in dieser Umständlichkeit stimmt dieses Glied genau zu dem unmittelbar vorausgehenden mit dem Zusatze von *λέχους* zu sonst formelhaftem einfachen *ἀπὸ γυναικός.*

Gerade diese Übereinstimmung in der Formulierung beider Glieder scheint mir gegen eine andere, das Wesen der Sache allerdings nicht alterierende Deutungsmöglichkeit zu sprechen, die man einwenden und ich sohin nicht unerwogen lassen kann; die nämlich, daß in *ΚΥΝΟΣ* stecke *κυν(αικ)ός*, abgekürzt und mit Assimilierung der tönenden Gutturalexplosiva an die folgende tonlose, was an sich hinlänglich zu stützen wäre. Für den Lautwandel vgl. Schopf, D. konson. Fernwirkungen S. 145f. und die dort beigebrachte Literatur (nachzutragen *κλυκελέου* Preisigke, Sammelb. n. 1984; *κλυκύ* IG XII 7 n. 52; *κυνεκί* auf einer unedierten Inschrift aus Andriaki; umgekehrt *γυναιγός* Preisigke a. a. O. n. 750). Zu der bei Nachmanson, Die schriftl. Kontraktion auf gr. Inschr. (Eranos X) S. 138 erwähnten Kürzung *ΓΝ* = *γυναικός* weiters *γυκί* = *γυναικί* BCH XXIII 185 n. 42; *ΓΝΗ* = *γυνή* Anderson-Cumont-Grégoire, Stud. Pont. III n. 61a; $\overset{\Upsilon}{\Gamma}$ = *γυνή* Breccia, Iscr. gr. e Lat. (Musée d'Alexandrie) n. 124 und ebenso auf Grabschriften von Termessos. Hiergegen *γυναι* = *γυναικί* Inscr. gr. ad. res. rom. pert. IV n. 731 zwischen zwei *καὶ* wohl nur haplographisch verschrieben. Der Ausfall von *ΑΙΚ* konnte durch Nachwirkung des unmittelbar vorangehenden verkehrten Wortbildes von *ΚΑΙ*

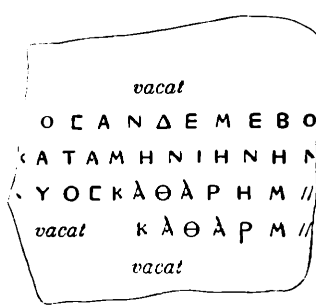
verursacht sein, eine häufige Fehlerquelle, wofür ich aus vielen nur einen Beleg erbringe, IG XII 7 n. 54 *θυγάτηρ* (*κὲ*) *ἐτέκνωσεν*, wo der Steinmetz unter antizipativer Wirkung des Komplexes *EK* im Verbum unmittelbar vorausgehendes *KE* ausgelassen hat. Aber der ganze Einfall lohnt nicht so viel Worte, denn das Zusammenfallen von Kürzung und unorthographischer Schreibung in einem sonst korrekten sakralen Texte etwa des ersten Jahrh. n. Chr. hat an sich wenig Wahrscheinlichkeit und vollends keine in Hinblick darauf, daß das nämliche Wort unmittelbar vorher untadelig ausgeschrieben erscheint.

Es bleibt also bei der erstvorgeschlagenen Deutung mit dem Gewinne, daß auch dieser Text, nunmehr aller anscheinenden Absonderlichkeiten entkleidet, sich vollkommen der Topik der übrigen Reinheitsvorschriften anschließt, und daß *κύων* in immerhin nicht gewöhnlichem sexuellen Wortverstande nun mit einem inschriftlichen Belege dem Wörterbuche zugeführt werden kann.

II.

Was ich dem milesischen Texte anreihe, ein Inschriftfragment aus Julis auf Keos IG XII 5 n. 646 (IG XII 3 n. 1054 irrtümlich Therasia zugewiesen) scheint sich diesem Zusammenhange zunächst wenig zu fügen; allein auch da ergeht es wie bei einer Plastik, die erst ihr wahres Gesicht erhält, wenn sie aller Ergänzungen, auch anscheinend gelungener entledigt ist.

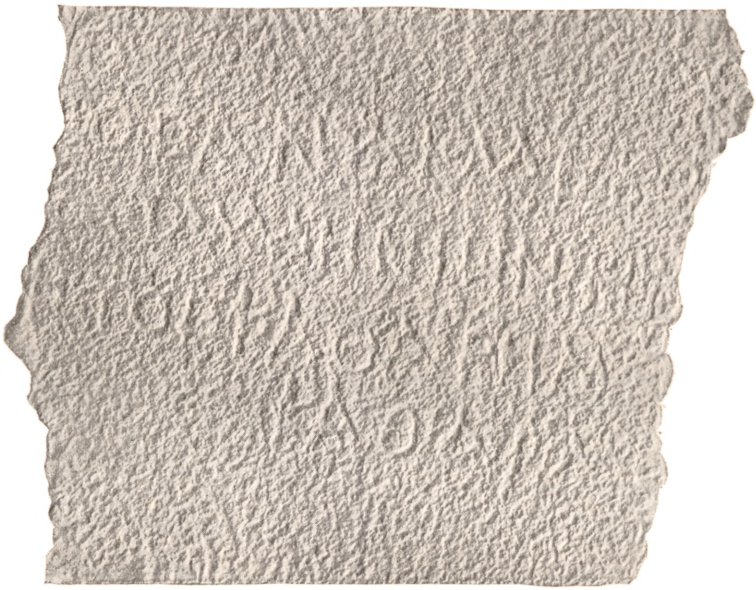
Nachstehend Typensatz und Umschrift nach IG XII 5, weiterhin eine Autotypie nach einem Otto Walter verdankten Abklatsch, womit erst eine zulängliche äußerliche Grundlage gegeben ist.



[*᾿Εμβρύου τεθνηκότος ἐξέλκειν τὸ κύ*]*ος· ἐὰν δὲ μ*[*ὴ*] *βο*[*ύληται*]
[*ὑπείκειν ῥαδίως, προτρέπειν τὴν*] *καταμηνίην ἢ* . . . .
[. . . . *μέχρις ἂν ἡ γυνὴ τὸ κ*]*ύος καθάρῃ μ*[*ετὰ τοῦ*]
καθάρμ[*ατος*].

Was sich an kennzeichnenden Buchstabenformen bietet, Λ mit gebrochenem Querbalken — der über den Scheitelpunkt verlängerte Schrägbalken in Z. 3 und 4 bestätigt sich am Abklatsch nicht —, eckiges Ϲ, Θ mit durchlaufendem Querstrich in Z. 4, setzt bereits im I. Jahrh. v. Chr. ein, nur nach der Unterlänge von Ρ in Z. 4 und nach der in der Zeilenausrichtung und wechselnden Buchstabenhöhe sich verratenden Verwahrlosung möchte man die Schrift nicht vor dem

III. Jahrh. n. Chr. ansetzen. In den Buchstabenformen übereinstimmend, nur ungleich sorgfältiger die späte Grabschrift von der nämlichen Insel (aus Karthaia) IG XII 5, 564 (dazu A. Wilhelm, Beiträge S. 159f. n. 138). In Z. 4 ist eine Entgleisung des Steinmetzen unbemerkt geblieben: nach



dem Ausweise des Abklatsches deutlich ΚΑΘΡΑΡΜ, also eine Form von *κάθαρμα* (oder *καθαρμός*) mit dem häufigen assimilatorischen Zuwachs von *ρ*; vgl. Schopf, Konson. Fernwirkungen S. 169ff.; Nachmanson, Beitr. z. Kenntnis d. altgr. Volksspr. S. 37ff. Dazu, wie hier, regressiv: *π⟨ρ⟩ικρῶν* Preisigke, Sammelb. gr. Urk. n. 4324; *χ⟨ρ⟩αῖρε* IG XII 5 n. 423; *συνε⟨ρ⟩ξέρχομε* BGU n. 380; im Satzzusammenhange *ἐλαίου χο⟨ρ⟩εῖς τρεῖς* BCH XXIX S. 489 n. 163 b.

Anscheinend also das Bruchstück eines gynäkologischen Traktats, der als solcher schon dem genus nach in der Überlieferung auf Stein singulär, daher zu Verdacht stimmend ist. Aber wenn man mir einwendet, daß er nicht singulärer ist, als etwa die Epikureerinschrift von Oinoanda, und andere literarisch-wissenschaftliche Leistungen, die sogar die äußere Anordnung der Buchschrift nachahmend auf Stein eingegraben und zu allgemeiner Belehrung als Weihgeschenke aufgestellt worden sind (Birt, Die Buchrolle in der Kunst, S. 270; Wilhelm, Beiträge, S. 188 u. A. 12) müßte ich das gelten lassen, wenn, abgesehen von der damit schwer vereinbaren saloppen äußeren Aufmachung, nur

der Inhalt sachlich und formal mit dem in Einklang zu bringen wäre, was man alten Medizinern über den in Frage stehenden Gegenstand zutrauen darf. Gerade die Entfernung des toten Fötus aus dem Mutterleibe, wobei zuweilen gewiß an ektopische Schwangerschaft zu denken ist, nimmt in der antiken Geburtshilfe einen so breiten Raum ein (vgl. Faßbender, Geschichte der Geburtshilfe S. 46f.; ders. Entwicklungslehre, Geburtsh. u. Gynäk. in d. hippokr. Schriften S. 165ff.; Buchheim, Die geburtshilfl. Operat. u. zugeh. Instrum. im klass. Altert., Jenaer med. hist. Beitr. IX, S. 22, 26), daß wir über die dabei geübten Behandlungsmethoden erschöpfend unterrichtet sind. Immer kehrt wieder interne Verordnung der verschiedensten Drogen, Einlagen (*πρόσθετα*), Räucherungen, mechanische Erschütterungen, vor allem die manuelle Ausräumung und die operative Entfernung durch Embryoulkie und Embryotomie, aber ich kenne keinen Fall, in dem Provozierung der Menses verordnet würde. Man wird daher auch bei den weiterhin (S. 287, A. 2) begegnenden Drogen, die gleicherweise die *menses* wie die Ausstoßung des *foetus* herbeiführen sollen, das Emmenagogum nicht als *hysteron* im Sinne einer normalen kurativen Behandlung der *gravida* nach im Uterus abgestorbener Frucht anzunehmen haben, sondern vielmehr umgekehrt als *proteron* zur Herbeiführung der Fehlgeburt, also in auch sonst beglaubigtem (s. unten S. 285f.) beabsichtigt abortivem Sinne. Auch die Galenstelle, auf die sich die Ergänzung gründet K. XIV 277 (IV im Zitat der IG ist Druckversehen), ist durchaus unbeweisend, denn da steht nur das Kapitelschlagwort *ἐκβόλιον ἐμβρύου τεθνηκότος*, darauf die gewöhnlichen medizinellen Rezepte nebst einer abergläubischen Vorschrift, und ich vermute sehr, daß die Ergänzung überhaupt nur durch den äußeren Zufallsumstand nahe gebracht worden ist, daß das nächste, aber mit dem vorausgehenden in gar keinem Zusammenhang stehende Kapitel von der Provozierung der *menses*, *πρὸς ἐξάγειν καταμήνια* handelt.

Eben der erstangezogene Paragraphentitel läßt nun aber auch ersehen, aus welchen auch formalen Gründen die vorgeschlagene Ergänzung nicht bestehen kann. Sie fußt in Z. 1 auf dem vermeintlich gesicherten *κ]ύος* in Z. 3 — das aber, wie sich zeigen wird, noch einer anderen Auslegung fähig ist — und gewinnt damit einen *terminus*, der dem Sprachgebrauche der alten Mediziner durchaus fremd ist. Ich verlasse mich für diese Aufstellung nicht auf den Thesaurus, der das Wort außer bei Hesych und Photios nur noch aus der Aristophanesstelle bei Pollux II 6 belegt, sondern habe in der langen Zeit, die ich diese Sache verfolge, bei wiederholter und ausgebreiteter Lektüre der Mediziner nicht verabsäumt, nebenbei immer auf das Wort zu fahnden, ohne indes seiner habhaft werden zu können. Der geläufigste Ausdruck für den *foetus* bleibt immer *ἔμβρυον*, nur bei Hippokrates verhältnismäßig häufig noch *παι-*

δίον, seltener *τόκος*, bei den übrigen Medizinern gegen *ἔμβρυον* sehr zurücktretend noch *κύημα* und *τὸ κυούμενον*, aber nicht *κύος*. Muß diese Statistik schon gegen die Ergänzung *κ]ύος* einnehmen, so vollends die bei der Ergänzung von *ἐμβρύου τεθνηκότος.. τὸ κ]ύος* sich einstellende Tautologie, von der ich zu behaupten wage, daß sie in der ganzen medizinischen Literatur nicht ihresgleichen habe. Ich stelle, um das nicht ohne Beweis gesagt zu haben, in der Anmerkung[1] einiges, beliebiger Erweiterung fähige Material zusammen, das dartut, daß in den einschlägigen Wendungen einfaches *ἔμβρυον* oder *παιδίον* ausnahmslose Regel ist. Diese Einwendungen werden, hoffe ich, hinlänglich sein, der bisherigen Ergänzung die Grundlage zu entziehen, ohne daß ich es notwendig habe, auf den inhaltlich wie formal gleich verdächtigen Schlußpassus Z. 3/4 in der gleichen Ausführlichkeit einzugehen.[2]

Aber ich umschleiche da zage eine Position, die mit éinem Sturmstoße in eine schwache Stelle zu überrennen ist. Eine Stelle, die sich dadurch verrät, daß gerade beim Zusammentreffen des Vermuteten mit dem tatsächlich Gegebenen statt einer vollkommenen Deckung sich vielmehr ein Sprung zeigt, der, zunächst unscheinbar, sich alsbald zum Bruche erweitert. Die Worte *ἐὰν δὲ μ[ή] βο[ύληται* meine ich; nicht nur, daß sie sich dem Überlieferten nicht fügen, sondern in ΜΕ für *μή* einen

---

[1] Hippokr. *de superfoet.* K. XXI 462 *ἢν δὲ τὸ ἔμβρυον ἔνδον μένῃ τετελευτηκός*; de nat. mul. K. XXII 554 *ἔμβρυον ἐκβάλλει τεθνεός*; *de mul. morb.* I K. XXII 703: *τεθνεῶτος τοῦ ἐμβρύου*; ib. 721 *μητρέων καθαρτικὸν, ὅταν τοῦ παιδίου ἀποθανόντος αἷμα ἐμμένῃ*; ib. 701 *διεκβόλιον ἢν ἀποθάνῃ τὸ ἔμβρυον*; Soran II 19, 16, p. 365 R. *ἀποτεθνηκότος ἤδη τοῦ ἐμβρύου*; Galen *de rem. par.* II 9 K. XIV477 *ἐκβόλιον ἐμβρύου τεθνηκότος*; ib. III K. XIV 562 *περὶ τεθνηκότος ἐμβρύου ἐν τῇ μήτρᾳ*; ders. *de sympt. caus.* II 3 K. VII 167 *διαφθαρὲν εὐθέως ἐκβάλλει τὸ ἔμβρυον*; an. Stelle von *ἔμβρυον* selten *τὸ κυούμενον* z. B. Galen, *de simpl. med. temp. ac fac.* VII 10, 1 K. XII 6 *οὕτω δὲ καὶ τὰ κυούμενα πινομένη τε καὶ προστιθεμένη διαφθείρει τε καὶ ἐκβάλλει*. Aber nie beides im Abhängigkeitsverhältnis nebeneinander.

[2] Selbst von dem unwahrscheinlichen *κ]ύος* abgesehen, scheint mir *κύος καθαίρειν*, verstanden von der Befreiung der Frau vom Foetus, bedenklich; man erwartete vielmehr das Passiv mit dem Akkusativ der Beziehung, vgl. z. B. Hippokr. *de mul. morb.* I K. XXII 687 *ἡ δὲ νοῦσος λαμβάνει ἐκ τρωσμοῦ, ἥτις ἂν διαφθαρεῖσα τὸ παιδίον ἐγκατασαπὲν μὴ ἐγκαθαρθῇ* „wenn eine abortiert hat und von der im Uterus verfaulten Frucht nicht befreit wird". So ist gegen Faßbender *Entwicklungsl.*, S. 120 (wo auch das verdruckte Zitat nach obigem richtig zu stellen ist) zu interpretieren, der *διαφθαρεῖσα* irrtümlich auf *παιδίον* beziehend von einem „verdorbenen und verfaulten Kinde" spricht. Schließlich ist es in unserer Inschrift bei dem Schlußzusatze *μετὰ τοῦ καθάρματος* schwer, etwas medizinisch Sachentsprechendes zu denken; die Lochien können nicht gemeint sein, weil die nie *καθάρματα*, immer nur *καθάρσεις* mit oder ohne Zusatz heißen, wenn nicht direkt *τὰ λόχια*, *ἡ λοχίη* gesagt ist.

Steinmetzfehler in Rechnung stellen müssen[1], geht auch die Umschreibung mit βούλεσθαι gegen das Sprachgefühl. Die Mediziner gebrauchen in gleichem Falle entweder das Verb schlechthin (Hippokr., de superfoet. K. XXI 465 ἢν τὸ παιδίον . . μὴ εὐπόρως ἐξέλθῃ ib. K. XXI 463 τὸ δὲ χωρίον ἢν μὴ ῥηϊδίως ἐκπίπτῃ; de nat. mul. K. XXII 592 ἢν δὲ τὸ χωρίον μὴ ὑποχωρέῃ), oder wenn eine Umschreibung eintritt das Verb ἐθέλειν, so daß auch hier die Sinnesabstufung fühlbar wird, wonach βούλεσθαι auf das Beabsichtigte und Zweckhafte, ἐθέλειν auf einen zu erwartenden Handlungsverlauf, eine Gewohnheit des Geschehenen geht (Rödiger, Glotta VIII, S. 1 ff.); demgemäß Hippokr. de morb. mul. I, K. XXII 698 von ἔμβρυα: κἢν ἐθέλοντα προιέναι μὴ εὐλύτως ἀπίῃ κατὰ φύσιν ἐόντα; de superfoet. K. XXI 462 ὁπόταν τοῦ παιδίου τῆς κεφαλῆς προφανείσης ἐκ τοῦ στόματος μηκέτι ἐθέλῃ τὸ ἄλλο σῶμα προχωρεῖν.

Diese Bedenken werden genügen, den Sicherheitsgrad der Ergänzung gerade an dieser kritischen Berührungsstelle von Voraussetzung und Gegebenem auf seinen wahren Belang herabzusetzen. Indes denke ich, was dadurch in Wegfall kommt, durch einen Einfall ersetzen zu können, von dem ich zu hoffen wage, daß er überzeugen werde, sofern man nur unter Verzicht auf mathematisch abschätzbare Gewißheiten, die es in diesen Dingen überhaupt nicht gibt, mit dem einfachen Gefühle für die Sache und ihre Möglichkeiten zu Hilfe kommt.

Nächst der Physiologie und Pathologie der Geburtsvorgänge wird in der gynäkologischen Literatur nichts so einläßlich behandelt wie die Anomalien der Menstruation, und wenn nun in unserem Texte mit dem Akkusative καταμηνίην der einzig sichere Halt- und Ausgangspunkt für die Ergänzung gegeben ist, so wird man sich hierfür folgerichtig zunächst an die Mediziner halten und zusehen, ob sich bei ihnen in den in Rede stehenden Zusammenhängen darbiete, was den inschriftlichen Resten Sinn und Richtung geben kann. Und da will ich denn ohne viele Umschweife eine Stelle hersetzen, aus der man unmittelbar abnehmen wird, worauf ich abzwecke: In seiner Gynäkologie ereifert sich Soranus gegen die Anwendung von ἐμμηναγωγά, II 1, 12: τοιαῦτα γὰρ τὰ δοκοῦντα παρ' αὐταῖς αἱματαγωγά, καθάπερ ἐλατήριον, ἐλλέβορος μέλας, πύρεθρον, ὀποπάναξ, οἷς αἱ γυναῖκες καὶ πρὸς τὸ φθεῖραι πολλάκις ἐχρήσαντο. Ein Blick auf die Inschrift und die Anwendung springt in die Augen: in ΕΜΕΒΟ in Z. 1 steckt nichts als eine Form von ἐλλέβορος, als einer die *menses* befördernden Droge, wobei nur eine der gewöhnlichsten Verwechslungen, die von unmittelbar zusammenstoßendem ΛΛ mit schräghastigem Μ unterlief, wie nun nach dem Abklatsch augen-

[1] Daß etwa ein Fall der im II. Jahrh. n. Chr. belegbaren gelehrten Repristinationsversuche des voreuklidischen Alphabets vorliege, hat ja eine verschwindend geringe Wahrscheinlichkeit für sich.

fällig wird. Die die *menses* und damit Fehlgeburt befördernde Wirkung des Helleboros (vgl. Pauly-Wissowa RE VIII 1, Sp. 163ff.) ist außer der angezogenen Soranustelle auch sonst bezeugt; vgl. Dioskorid., de mat. med. IV 148 K. XXV 628 von der weißen Abart: *καὶ ἔμμηνα ἄγει καὶ ἔμβρυα κτείνει προστιθέμενος*; von der schwarzen ib. 149 K. XXV 630 *προστιθεὶς δὲ καὶ ἔμμηνα ἄγει καὶ ἔμβρυα κτείνει.*

Aber ich würde auf diese äußerlich-formale Entsprechung nicht bauen, wenn die neue Erkenntnis sich nicht auch darin bewährte, daß nunmehr auch alles Übrige mit einem Schlage ungezwungen Sinn und Zusammenhang erhält, zunächst das Satzgerippe in seinem wesentlichen Gefüge. Z. 1 kann nur *ἐλλεβό[ρῳ* gestanden haben als dativ. instrument. für das Mittel, durch das die *menses* provoziert werden, zwischen *ἐλλεβόρῳ* und *καταμηνίην*, dann das entsprechende Verbum wofür die einschlägige Terminologie der Mediziner eine reiche Auswahl darbietet: *προτρέπειν*, *κινεῖν*, *ἕλκειν*, *ἄγειν*, *ἐξάγειν*, *ἐπισπᾶν*, *κατασπᾶν*, *προκαλεῖν*, bei Hippokrates auch *καταρρηγνύναι*. Eine Auswahl und die Entscheidung, ob und was noch in Z. 1 ausgefallen sein könne, wird davon abhängen, ob anderweit Kriterien für die annähernde Bestimmung der Zeilenlänge zu gewinnen seien. Das Ganze offensichtlich ein Konditionalsatz, eingeleitet mit *ἄν*, so daß ΟC am Beginn von Z. 1 damit nichts mehr zu tun hat, zu dem es also nur noch das Subjekt und den Hauptsatz zu suchen gilt. Beides ist sofort greifbar gegeben, wenn man sich nur von dem, wie gezeigt, unhaltbaren *κύος* und der vorgefaßten, aber durch nichts begründeten Meinung frei macht, das ΚΑΘΑΡΗ Verbalform sein müsse. Dann ist einfach herunter zu lesen: *ἂν δὲ ἐλλεβό[ρῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ*[1] *προτρέπῃ τὴν] καταμηνίην ἢ[. . . ἢ ἔγκ]υος καθαρὴ μ[ὴ ἔστω . . .*

Aber ungleich wesentlicheres noch als nur das grammatische Gefüge ist damit gewonnen: Gewißheit nämlich über das *γένος*, in das der Text einzureihen ist. Was er an Sonderart verliert, indem er nun als in Steinschrift überlieferter medizinischer Traktat ausscheidet, gewinnt er auf der anderen Seite in der Kategorie der Reinheitsvorschriften, in die er sich nun unverkennbar eingliedert, durch Abweichung von den für diese gebräuchlichen Formularien: für gewöhnlich werden nur schlagwortartig die einzelnen Unreinheitsfälle und die hierfür geltenden Fristen aufgeführt (vgl. die Zusammenstellung dieser Texte bei Keil-Premerstein, Ber. über eine zweite Reise in Lyd., S. 82 n. 167; III. Bericht, S. 18 n. 18; S. 103 n. 154; dazu Roussel, Mel. Holleaux S. 265ff.). Nur einmal in dem Kultstatut von Philadelphia (Dittenberger, Syll.[3] n. 985) werden die die Unreinheit bedingenden Fälle bis ins Einzelne ausgesponnen. Von einer gleichartigen, ausführlicher textierten Reinheits-

[1] Vgl. Hippokr. *de mul. morb.* I K. XXII 706 von der Ausstoßung der Frucht: *ἢ φαρμάκῳ ἢ ποτῷ ἢ βρωτῷ ἢ προσθέτοισι ἢ ἄλλῳ τινί.*

vorschrift rührt offenbar auch das keische Fragment her; es gilt nun zuzusehen, was den verwandten Texten für das Verständnis und die Ergänzung des im einzelnen noch dunkel gebliebenen Zusammenhanges abzugewinnen sei.

Geburt und Menstruation sind neben Geschlechtsverkehr und Tod als die hauptsächlichsten Befleckungsursachen so geläufig, daß in unserem Texte καταμηνίην einerseits, ἔγκ]υος anderseits — eine andere Ergänzung kommt nach Wegfall von κ]ύος kaum in Betracht,[1] — die natürlichste Erklärung fänden, wenn sie hier merkwürdigerweise nicht in einem und demselben Satze zugleich und zwar in nicht zu verkennender Wechselbeziehung aufträten. Darin liegt aber auch schon die Lösung. Eine Schwangere, die durch Helleborus die Menstruation herbeiführt? Das ist keine andere, als die es auf einen *abortus*, φθορά, ἐκτρωσμός, abgesehen hat. Eintreten der *menses* ist bei Schwangeren ein Zeichen bevorstehender Fehlgeburt, worunter ebenso der spontane wie der künstlich bewirkte *abortus* zu verstehen ist (vgl. Ilberg, Arch. f. Rel. W. XIII, S. 3ff.): Hippokr. de morb. mul. I, K. XXII 649 ἢν γὰρ ἔχωσι ἐν γαστρὶ καὶ ἐπιφαίνηται τὰ ἐπιμήνια καὶ τιτρωσμοί γίνονται; bei Soran I 19, 64 unter den Mitteln zur Unterbrechung der Schwangerschaft auch καταμήνια κινεῖν. Für die Betätigung dieser Praktiken nichts bezeichnender, als daß bei der Unzahl von Drogen, die die Küche der Quacksalber als ἐμμηναγωγά empfiehlt, es fast nie an der vielsagenden Empfehlung gebricht, daß sie auch die lebende Frucht zu töten, die tote auszutreiben vermögen.[2] Eben diese typische Zusammenstellung von Provozierung

---

[1] Der häufigste Ausdruck für die Schwangere bei den Medizinern ist ἡ κύουσα, ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, daneben ἡ ἐγκύμων (so z. B. auch Preisigke *Sammelb. gr. Urk. aus Aeg.* III u. 6611), ἡ κυοφοροῦσα, aber auch ἡ ἔγκυος, vgl. z. B. Hippokr. *de nat. mul.* K. XXII 594 ἢν βούλῃ ἔγκυον ποιῆσαι γυναῖκα κτλ.

[2] Hippokr. *de nat. mul.* K. XXII 605 τοῦτο δὲ καὶ τὰ καταμήνια καταρρήγνυσι καὶ ἔμβρυον ἐκβάλλει; ebenso *de morb. mul.* I K. XXII 721; ib. 722 πρόσθετον δυνάμενον χορίον ἐξαγαγεῖν καὶ ἐπιμήνια κατασπᾶσαι καὶ ἔμβρυον ἀπόπληκτον; ib. 726 χορίον ἐξάγει καὶ ἐπιμήνια κατασπᾷ καὶ τὸ ἔμβρυον ἡμίεργον ἕλκει. Galen *de antidot.* II 9 K. XIV 152 vom *antidotum Mithridatis* πρὸς συλλήψεις ἐνεργεῖ, κατάγει ἔμμηνα καὶ τὰ ἐναποθνήσκοντα ἔμβρυα; *de simpl. med. temp. ac fac.* VI 2, 5 K. XI 153 (vom Brathy): διά τε τὴν λεπτομέρειαν καὶ καταμηνίων ἐστιν ἀγωγὸν . . . καὶ τὰ ζῶντα τῶν ἐμβρύων διαφθείρει, τὰ νεκρὰ δ' ἐκβάλλει; ib. VI 7, 5 K. XI 887 (vom Thlaspi) καταμήνια κινεῖ καὶ ἔμβρυα κτείνει; ib. VIII 10, 17 K. XII 19 (Kentaurion) προτρέπουσα καταμήνια καὶ ἔμβρυα νεκρὰ κατασπῶσα καὶ ζῶντα διαφθείρουσα καὶ ἐκβάλλουσα; ib. VII 10, 42 K. XII 35 (Konyze) σὺν οἴνῳ ποτίζουσιν ὑπὲρ τοῦ καταμήνια κινῆσαι βιαίως καὶ ἔμβρυα ἐκβαλεῖν; ib. VII 11, 11 K. XII 59 (Leukoion) καταμήνιά τε κινεῖν πεπίστευται, καὶ ἔμβρυα τὰ μὲν ζῶντα διαφθείρειν, τὰ νεκρὰ δ' ἐκβάλλειν; *de ther. ad Pamph.* K. XIV 302 πεπίστευται δὲ καὶ ταῖς γυναιξὶ ἐπιμηνίους καθάρσεις κινεῖν καὶ τὰ νεκρὰ τῶν ἐμβρύων ἐκβάλλειν. Für die nämliche Wirkung des schwarzen und weißen Helleboros s. die oben S. 286 ausgeschriebenen Stellen des Dioskorides.

der *menses* mit dem Absterben der Leibesfrucht (vgl. oben S. 285f.), läßt auch im vorliegenden Falle an Gleiches denken und die Ergänzung des Ausfalles in dieser Richtung suchen. So wenig sonst auszumachen ist, ob die in anderen Reinheitsvorschriften unter dem Schlagworte ἀπ' ἐκτρωσμοῦ gehenden Unreinheitsfälle (zusammengestellt bei Wächter. Reinheitsvorschr. S. 29ff.; Roscher, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. LXI S. 28ff. Roussel, Mel. Holleaux S. 270 A. 3; meine Ausführungen Strena Bulic. S. 177 und 188) auf pathologische Fehlgeburt oder künstlich provozierten *abortus* gehen, so ist letztere Alternative doch in zwei Fällen außer Frage, in der Kultsatzung von Philadelphia a. a. O. Z. 19ff. und in der Inschrift von Menschjeh, Strena Bulic. S. 176ff., so daß die keische Inschrift in dieser Besonderheit durchaus nicht isoliert, sondern nur die in der Philadelphia-Inschrift nur allgemein als φθορεῖον gekennzeichneten Abtreibungsmittel eindeutig auf den Helleboros spezialisiert.

Damit ist vorbereitet, was ich nun für Ergänzung von Z. 1/2 zur Erwägung stelle. In dem Verbruche muß das Wesentliche gestanden haben, wozu das in Z. 1 Erhaltene, die Provozierung der *menses* nur den Auftakt bildet: die Durchführung des Abortus. Vergegenwärtigt man sich an den in Anm. 1 angeführten Belegen wie einerseits jeder einzelnen der angeführten Drogen diese Doppelwirkung zukommt, die anderseits eben auch für den Helleborus gesichert ist[1], so ist anzunehmen, daß auch in unserem Falle ἐλλεβό[ρῳ proleptisch, weil beide der im folgenden supponierten Teilhandlungen auslösend vorangestellt, mit ἢ nach καταμηνίην die zweite Teilhandlung angefügt gewesen sei, eben der Abortus selbst. Dann ist der Bereich des Möglichen sehr eng umschrieben, es kann nach der üblichen Terminologie nur dagestanden haben ἢ φθείρῃ bzw. διαφθείρῃ oder ἀποφθείρῃ τὸ ἔμβρυον. φθείρῃ und διαφθείρῃ erledigen sich angesichts des am Schlusse von Z. 2 erhaltenen Buchstabenrestes, der φ ausschließt, aber auch Δ, das nach dem Ausweise von δέ in Z. 1 viel breiter auslädt. Aber auch das nach dem Typensatze der IG denkbare N oder M sind auszuschließen, weil die übrigen M eine viel größere Schrägstellung des ersten Balkens zeigen, N hingegen, wie die unmittelbar vorausgehenden in καταμηνίην, ausgesprochene Vertikalstellung. Was in Frage kommen kann ist nur A, das wie in AN in Z. 1 mit steilerer Schräge des ersten Balkens entspräche. Demgemäß aber ohne weiteres ἀ[ποφθείρῃ einzusetzen, wäre voreilig, ehe nicht die vorauszusetzende Zeilenlänge ermittelt ist. Hierfür darf, namentlich im Hinblick auf das *vacat* in Z. 4 angenommen

[1] Zu den oben angezogenen Dioskoridesstellen noch Hippokr. *de morb. mul.* I K. XXII 730 ἔμβρυον ἀκίνητον φθεῖραι καὶ ἐκβαλεῖν. στυπτηρίης σχιστῆς δραχμὴν μίαν, σμύρνης ἴσον. ἐλλεβόρου μέλανος τριώβολον τρίψας λεῖα ἐν οἴνῳ μέλανι βαλάνια ποιέειν κτλ.

werden, daß trotz des Verbruches die jetzigen Zeilenanfänge den ursprünglichen ziemlich entsprechen. Für die Sicherstellung des am Schlusse Ausgefallenen ist aus Z. 3 ein kaum trügender Anhaltspunkt zu gewinnen.

Nach καϑαρὴ μ[ὴ ἔστω ist nach Analogie der übrigen Reinheitsvorschriften die Frist für die Unreinheitsdauer vorauszusetzen und die ist für den in Frage stehenden Fall, Abortus, sicher gestellt; sie beträgt ausnahmslos 40 Tage (Wächter a. a. O. S. 29ff.; Roscher a. a. O. S. 32f., Strena Bulic. S. 188f.), also τεσσερακοσταῖα; vgl. in der delischen Inschrift Mél. Holleaux S. 265 ἀπὸ διαφϑορᾶς τετταρακοσταίους. Wie bei den Semiten (vgl. Roscher a. a. O. S. 29ff.) war die Wöchnerin nach der Geburt — das Gleiche gilt für den Abortus (Faßbender a. a. O. S. 182) — während der Dauer der Lochien 40 Tage unrein und erst nach dieser Frist nach einem Reinigungs- und Dankopfer wieder zu heiliger Verrichtung zugelassen. Daß nichts anderes als dieses Reinigungsopfer in diesem Zusammenhange in Z. 4 gemeint sein könne, also zu ergänzen sei καϑαρὴ μ[ὴ ἔστω τεσσερακοσταῖα μέχρι] καϑαρμ[οῦ, ist so naheliegend, daß ich andere entferntere Möglichkeiten übergehen kann.

Damit berechnet sich der Ausfall für diese Zeile auf 23, für 1 und 2 auf 22 Buchstaben, wobei bei der ungleichmäßigen Schrift ein Schwanken um einen auf oder ab in Rechnung gestellt werden darf. Das bestätigt sich nun auch sofort an Z. 2, wo das oben sinnmäßig erschlossene ἀποφϑείρῃ τὸ ἔμβρυον nun auch äußerlich Gewähr erhält. Es kann nach alledem, denke ich, einzelne auswechselbare Wörter, nicht aber den wesentlichen Sinn der Sache verfehlen, wenn ich nunmehr herstelle:

[. . .] ος. ἂν δὲ ἐλλεβό[ρῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ προτρέπῃ τὴν]
καταμηνίην ἢ [ἄλλως ἀποφϑείρῃ τὸ ἔμβρυον ἢ ἔγ-]
[κ]υος καϑαρὴ μ[ὴ ἔστω τεσσερακοσταία μέχρι]
καϑαρμ[οῦ].

Was uns in diesen wenigen Zeilen erhalten ist, ist der kärgliche Überrest einer Tempelordnung, die man nach der Ausführlichkeit, die diese Probe ahnen läßt, gerne einem großen Heiligtume zuteilen möchte, wenn nicht die Kultsatzung des Privatheiligtums von Philadelphia eine solche Folgerung als unstichhaltig erwiese. Aber an das Heiligtum des Apollo Pythios, das für Julis bezeugt ist (Büchner, Realenc. X 105), zu denken, wird gleichwohl erlaubt sein. Die von den übrigen lapidaren Tempelordnungen abstechende Eigenart des Stückes, die sich nur der der Philadelphiasatzung angleicht, wird es rechtfertigen, wenn ich mich, um es ins rechte Licht zu rücken, mehr in Atem setzte, als es dergleichen Dinge gemeinhin verdienen.

DER SOG. MONOTHEISMUS DER PRIMITIVEN

VON *CARL CLEMEN* IN BONN

EINLEITUNG

Von sog. höchsten Wesen bei den Primitiven war bis vor etwa 30 Jahren in der ethnographischen und religionsgeschichtlichen Literatur nur selten die Rede. Waitz berichtete in seiner Anthropologie der Naturvölker (II, 1860, 167) von „dem überraschenden Resultat, daß mehrere Negerstämme, bei denen sich ein Einfluß höherstehender Völker bis jetzt nicht nachweisen und kaum vermuten läßt, in der Ausbildung ihrer religiösen Vorstellungen viel weiter vorgeschritten sind als fast alle anderen Naturvölker, so weit, daß wir sie, wenn nicht Monotheisten nennen, doch von ihnen behaupten dürfen, daß sie auf der Grenze des Monotheismus stehen". Auch Tylor sagte schon in seinem Werk Primitive Culture (1871. [5]1913, II 332, deutsche Übersetzung 1876, II 332) zwar zunächst: „Hoch über der Lehre von den Seelen, von den göttlichen Manen, von den lokalen Naturgeistern, von den großen Klassen- und Elementargottheiten lassen sich in der Wildentheologie, bald versteckt, bald majestätisch, gewisse Schattenbilder der Vorstellung von einem höchsten Wesen unterscheiden, welche durch die Geschichte der Religion hindurch mit wachsender Stärke und zunehmendem Glanze zu verfolgen sind", dann aber (ebd. 333, deutsche Übersetzung 333f.): „Der Ethnograph muß stets auf die Spuren von fremdem Einflusse in der Definition von einer höchsten Gottheit, wie sie von unkultivierten Rassen anerkannt wird, aufmerksam sein." Und in seiner späteren Arbeit über The Limits of Savage Religion (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 21, 1892, 298f.) erklärte er: „Während die Anthropologie, was die Sammlung von Material für das Studium der Religionen der Welt angeht, neuerdings ungeheuer viel gewonnen hat, ist jetzt die Zeit für eine gründlichere Kritik dieses Materials gekommen, so daß man in den Religionen der niederen Rassen das wirklich Frühe und Einheimische von den Zusätzen und Veränderungen trennt, die die Berührung mit zivilisierten Fremden mit sich brachte." Auch nach Peschel (Völkerkunde 1874, [7]1897, 294) kommt bei „Wilden" der Monotheis-

mus nicht vor, und Ratzel (Völkerkunde I, 1885. [2]1894, 47) sagte wenigstens: „Die Frage nach dem Einen, dem Herrn des Himmels, dem Allschöpfer, dem Gott ergibt sich nicht als die erste aus der Masse der religiösen Anschauungen; nur gelegentlich eröffnet sich auf ihn ein Ausblick, gleichsam durch die Spalten des Götzendickichts."

So war es erst der schottische Essayist Andrew Lang, der zuerst in seinem 1898 erschienenen Buch The Making of Religion energisch auf die von ihm sog. *high gods* der Primitiven hinwies und sie an die Spitze der religiösen Entwicklung der Menschheit stellte. Genauer dachte er sich die Entstehung des Glaubens an sie auf folgende Weise (X): „Sobald der Mensch die Idee von einem ‚Machen' der Dinge hatte, mochte er schließen auf einen ‚Macher' von Dingen, die er selbst nicht gemacht hatte und nicht machen konnte. Diesen unbekannten Macher betrachtete er dann als einen erhabenen, nicht natürlichen Mann ... War dieser Begriff von einem erhabenen, nicht natürlichen Manne einmal gegeben, so konnte seine Macht anerkannt werden, und die Phantasie mochte jemand, der solche nützliche Dinge gemacht hatte, bekleiden mit gewissen anderen moralischen Attributen, wie denen der Vaterschaft, der Güte und der Aufsicht über die Sittlichkeit seiner Kinder; diese Sittlichkeit selbst würde sich auf natürliche Weise in der Entfaltung des sozialen Lebens gebildet haben. In all diesem ist nichts „Mystisches", noch irgend etwas, das, soweit ich sehen kann, hinausginge über die begrenzten Geisteskräfte von Wesen, welche Menschen genannt zu werden verdienen." Lang berief sich für diese Theorie auf das Wort des Apostels Paulus Römer 1, 19f.: Was von Gott zu erkennen ist, ist unter ihnen offenbar, Gott hat es ihnen geoffenbart; wird ja sein unsichtbares Wesen von Erschaffung der Welt her an seinen Werken durch das Denken gesehen, lehnte aber eine übernatürliche Offenbarung ab. Und ebenso sprach er sich in den Neuauflagen seiner früheren Werke Magic and Religion, Myth, Ritual and Religion (1901), auch Custom and Myth (1904), dem erst nach seinem Tode erschienenen Artikel: God (Primitive and Savage, Encyclopaedia of Religion and Ethics VI, 1913, 243ff.), sowie zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen aus, von denen wenigstens einer später noch zu erwähnen sein wird.

Seine Arbeiten wurden in England viel beachtet, kaum dagegen zunächst in Deutschland, wo wohl nur Ehrenreich, erst in seinem Artikel: Götter und Heilbringer (Zeitschrift für Ethnologie 38, 1906, 587ff.) und dann in seinem Buch: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (1910, 78f.), „bei vielen Völkern auch niederer Kulturstufe" diese „obersten Himmelswesen" anerkannte, aber erklärte: „Es ist ein grobes Mißverständnis, hierin einen primitiven Monotheismus im religiösen Sinne zu sehen, weil jenes Wesen mit der Religion noch nichts

zu tun hat, vielmehr rein mythisch war."[1] Auf französischem Sprachgebiet trat auf Langs Seite vorläufig nur René Hoffmann in seiner Genfer Dissertation: La notion de l'être suprême chez les peuples non civilisés (1907), während die theologische Fakultät durch ihre Erlaubnis zum Druck derselben kein Urteil über die in ihr gemachten Aufstellungen abgeben wollte. Endlich in Wien hielt 1902 Leopold von Schröder in der Anthropologischen Gesellschaft einen Vortrag über die Anfänge der Religion im Sinne Langs[2], dem auch Wilhelm Schmidt beiwohnte und seine erste Bekanntschaft mit Langs Theorie verdankte. Und er veröffentlichte nun von 1908 bis 1910 in dem von ihm herausgegebenen Anthropos mehrere Artikel unter der Überschrift: L'origine de l'idée de Dieu und gab sie im deutschen Original und in erweiterter Form 1912 unter dem Titel: Der Ursprung der Gottesidee I., historisch-kritischer Teil, heraus; eine zweite, erweiterte Auflage erschien 1926, und ein zweiter Band folgte 1929. Außerdem hat sich Schmidt an zahlreichen anderen, zum Teil später zu nennenden Stellen zu der Frage geäußert, auch in drei selbständigen Werken, von denen das zweite ebenfalls seinerzeit zu besprechen sein wird, der Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes (ursprünglich bei Esser und Mausbach, Religion, Christentum, Kirche 1911. ^{5}1923, I erschienen), der Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen (1913) und den Menschheitswegen zum Gotteserkennen (1926). Und zwar vertritt Schmidt nicht nur einen ursprünglichen Monotheismus — der freilich nicht ausschließe, „daß neben dem einen und allein wirklichen höchsten Wesen auch noch andere höhere Wesen anerkannt und verehrt werden", sondern nur, „daß diese Wesen unabhängig (von) oder auch nur gleichberechtigt mit ihm wären"[3], der also doch kein wirklicher, sondern bloß ein sog. Monotheismus ist — sondern auch eine Uroffenbarung —, dieses letztere freilich mit Bestimmtheit nur als katholischer Theologe[4], als Ethnologe nur in dem Sinne, daß, „wenn wir fortfahren, angelegentliche Untersuchungen besonders über die ältesten Völker und ihre Traditionen und über die

---

[1] Wenn also Schmidt (*Tâches anciennes et tâches nouvelles de la „Semaine d'ethnologie religieuse"*, Semaine d'ethnol. rel., IIIe session 1923, 33 und *Ursprung der Gottesidee* I, 1912. ^{2}1926, 138) sagte, E. habe sich der Meinung von Lang angeschlossen, so war dies ungenau. Vgl. vielmehr ebd. Anm. 2, sowie *Heilbringer bei den Naturvölkern,* Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa, V. sessione 1926, 258.

[2] Vgl. auch *Wesen und Ursprung der Religion und deren Entfaltung, Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion* 1906, 1 ff.; die Arbeiten über die sog. arische Religion gehören nicht hierher.

[3] *Ursprung* I^{2} 638, vgl. 666. 792.

[4] Vgl. in dieser Beziehung seine Abhandlung bei Esser-Mausbach *Religion* I 477 ff.

Mythologien der Völker überhaupt anzustellen, wir in verhältnismäßig kurzer Zeit überzeugende Beweise erhalten werden".[1] Solche Untersuchungen hat Schmidt selbst in den bisher allein erschienenen ersten beiden Bänden seines Hauptwerkes nur für die Tasmanier und Südostaustralier sowie die Urvölker Amerikas angestellt, während er für die anderen Primitiven auf die künftigen Bände verweist; aber teils werden jene Stämme doch auch schon in dem ersten Bande gelegentlich besprochen, teils sind sie nach anderen von Schmidts Schülern so eingehend untersucht worden, daß das Material, das er selbst verarbeiten wird, wenigstens großenteils schon vorliegen dürfte.[2] Und so ist es wohl doch nicht verfrüht, wenn ich schon jetzt, wie nach der vorläufigen Fertigstellung meines Manuskripts Fahrenfort in seiner Amsterdamer Dissertation: Het hoogste wezen der primitieven (1927)[3], an die Nach-

---

[1] *Ursprung* I² 191; vgl. auch 637: „Ich hatte mich deutlich genug darüber ausgesprochen, daß die neuen Tatsachen über das höchste Wesen der primitiven Völker zwar die Einwände widerlegen, die gegen die Möglichkeit einer Uroffenbarung von ungläubiger Seite lange vorgebracht wurden, daß sie dieselbe im Gegenteil als durchaus möglich und selbst wahrscheinlich erscheinen lassen, daß aber ein strikter Beweis bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse und Durchforschung dieser Dinge nicht daraus abgeleitet werden könnte," sowie *Ein Versuch zur Rettung des Evolutionismus,* Internat. Archiv für Ethnographie 29, 1928, 102f.: „Dem habe ich hier nur noch hinzuzufügen, daß es ein großer Irrtum ist, den manche zu teilen scheinen, als verpflichte die katholische Glaubenslehre ihre Anhänger zu der Annahme, daß die Uroffenbarung auch durch die ethnologische Religionsforschung von heute als tatsächlich erfolgt nachgewiesen werden müsse. Es gibt ich weiß nicht wieviele Katholiken, die der Meinung sind, daß dieser Beweis weder bis jetzt geliefert sei, noch auch je erbracht werde, ohne daß sie durch diese Annahme mit ihrem Glauben in Konflikt gerieten." Auch Koppers *Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland* 1926, 31 sagt: „Unsere heilige Offenbarung lehrt, daß die erste und älteste Menschheit die Kenntnis des einen Gottes besaß. Um die Wahrheit der Offenbarung apologetisch zu erweisen, bildet ein monotheistischer Befund bei primitiven Naturvölkern keineswegs eine notwendige Voraussetzung. Aber andererseits bedeutet es doch eine schöne Bestätigung der Offenbarung, wenn gerade jene Vertreter der Menschheit, die auf Grund objektiver historischer Erweise als zu den relativ ältesten unseres Geschlechts gezählt werden müssen, mit einem besonders klaren, bestimmten und lebendigen Eingottglauben ausgerüstet erscheinen."

[2] Vgl. darüber namentlich *Ursprung* I² 697.

[3] Wenn Schmidt *Internat. Archiv* 29, 109 mit Bezug auf Fahrenfort frägt: „Warum hatte er denn solche Eile mit seinem Buche, warum wartete er nicht die vollständigen Veröffentlichungen ab?" so halte ich das aus dem oben gleich anzuführenden Grunde nicht für berechtigt. Ihn sonst gegen Schmidts z. T. scharfe Kritik zu verteidigen, ist natürlich nicht meines Amts; nur den Vorwurf „höchst unvollständiger Dokumentation", der mir mit größerem Rechte gemacht werden könnte, möchte ich im voraus mit der Rücksicht auf den mir allein zur Verfügung stehenden Raum ablehnen — namentlich wenn er auf Lite-

prüfung dieser Forschungsergebnisse gehe; handelt es sich doch dabei angesichts der sonst über die Religion der Primitiven herrschenden Anschauungen um eine außerordentlich wichtige Frage, die indessen auch von denen, die das Vorhandensein sog. höchster Wesen bei den Primitiven anerkennen, sehr verschieden beantwortet wird. Schon das ist nämlich nicht ganz richtig, wenn Schmidt (Ursprung I² 696) meint: „Ihre originale Authentizität wird jetzt von keinem Forscher von Bedeutung mehr bestritten[1]; auch ihr hohes ethnologisches Alter wird von den meisten zugegeben, zum mindesten von keinem mehr ernstlich bekämpft.“[2] Vor allem aber werden sie von manchen nicht, wie von ihm selbst (und zahlreichen anderen, die ich nicht zu nennen brauche) als letzte Ursachen oder Schöpfer, die in den Himmel versetzt[3], namentlich früher aber auch durch Gebet und Opfer verehrt worden seien, sondern wesentlich anders aufgefaßt. In welcher im einzelnen verschiedenen Weise, stelle ich kurz so dar, daß ich von der zuerst vertretenen abweichenden Deutung dieser sog. höchsten Wesen allmählich zu der neuesten übergehe.

1. Schon Howitt (The Native Tribes of South East Australia 1904, 491) meinte, wenigstens mit Bezug auf südostaustralische höchste Wesen, sie seien „nichts anderes als der Häuptling im Himmelslande, das Analogon des Stammeshäuptlings auf Erden“[4], und im Anschluß an ihn, auf den er sich ausdrücklich berief, bezeichnete sie auch Wundt (Völkerpsychologie II 3, 1909. ²VI, 1915, 45ff.) als Himmelshäuptlinge, deren

---

ratur ausgedehnt werden sollte, die für die hier in Rede stehende Frage gar nicht in Betracht kommt. Ich glaube versichern zu dürfen, daß ich die von mir abgegebenen Urteile immer reiflich überlegt habe, auch wenn ich sie nicht ausführlicher begründen kann. Denn dazu wären mehrere Bände nötig.

[1] Auch der Satz von Titius (*Der Ursprung des Gottesglaubens,* Zeitschrift für Theologie und Kirche 1913, 383): „Sie für sekundäre Einwirkungen aus höheren Religionssystemen zu halten, ist heute nicht mehr möglich“ wird durch das von ihm in Anm. 2 Hinzugefügte eingeschränkt.

[2] Im übrigen sagt auch Schmidt *Ursprung* I² 249: „Ich bin gar nicht der Ansicht, daß niemals derartige Entlehnungen vorgekommen seien, aber alle diese Fälle liegen außerhalb der Gebiete, die wir jetzt in Anspruch nehmen.“

[3] Wie sich das erklärt, hat unter dem Beifall von Schmidt (*Ursprung* I² 688) Pinard de la Boullaye (*L'origine du monothéisme, à propos d'ouvrages récents,* Rivista di filosofia neoscolastica 1925, 262) in folgender Weise gezeigt: Supposons en effet qu'un peuple quelconque soit arrivé à concevoir non pas seulement un ciel créateur mais un créateur tout court, distinct du ciel. N'y a-t-il pas au moins quatre-vingts-quinze chances sur cent, qu'étant données la place et la splendeur des cieux, ce peuple établira son Urheber au ciel plutôt qu'ailleurs? N'est-il pas de plus absolument nécessaire qu'il lui attribue la répartition des saisons, des vents et des pluies? N'est-il pas presque naturel qu'il représente le tonnerre comme l'arme ou la voix de sa colère?

[4] Vgl. auch ebd. 500f. 506f., sowie *The Native Tribes of South-East Australia,* Folklore 1906, 188.

Legenden zwischen kosmogonischen und Ahnen- oder Stammesmythen einigermaßen die Mitte hielten, vorzugsweise aber der letzteren Kategorie zufielen. Genauer sagte er (47f.): „Fragt man nach den psychologischen Motiven, aus denen die Vorstellung dieser Himmelswesen entstanden ist, so wird man mit Sicherheit antworten dürfen, daß sie weder ethischer noch religiöser Art sind, sondern daß ihre nächste Quelle das Bedürfnis des Primitiven ist, die weiten Himmelsräume mit Wesen zu bevölkern, die ihm gleich seien, wobei nach den spärlichen Berichten dahingestellt bleiben muß, inwiefern ... die Gestirne mitgewirkt haben mögen. Von da aus liegt dann die Vorstellung, daß diese weiten Himmelsräume herrliche Jagdgründe bergen, die von einem ein müheloses Dasein führenden Häuptling beherrscht werden, nahe genug, und so ist denn hier das Leben der Himmelsbewohner offenbar zu einem idealen Spiegelbild des irdischen Lebens geworden, aber im Hinblick auf die Entfernung und Unerreichbarkeit des Himmels zugleich zu einer Welt, deren Bewohner sich um den Menschen und seine Angelegenheiten nicht kümmern."[1] Immerhin wären danach die höchsten Wesen zunächst in Australien nur Analoga zu den Häuptlingen, wie auch Schmidt (Ursprung² I 215) zugibt: „Nachdem die Gestalt des höchsten Wesens einmal ins Dasein getreten, da wurden zu ihrer weiteren Ausstattung manche Züge von den Häuptlingsgestalten herübergenommen." Indes van Gennep (Mythes et légendes d'Australie 1905) ging noch einen Schritt weiter; denn nach ihm sind die höchsten Wesen entweder Kulturheroen oder (zugleich) mythische Vorfahren.[2] Und auch Beth urteilte neuerdings (Religion und Magie [bei den Naturvölkern] 1914. ²1927, 348): „Es liegen einige Fälle deutlich vor, wo der Hochgott[3] früher als Urfahre auf Erden wandelte, und im Bewußtsein der Leute ist die Ansicht lebendig, daß solcher Urfahre, der eben nicht immer derjenige eines einzelnen Clans war, in den Himmel hinaufgelangt ist und seitdem als der große Gott dort sitzt."

2. Schon Lang erklärte, wie wir sahen, die von ihm so genannten *high gods* in erster Linie als „Macher", Wundt bezeichnete die Legende von ihnen zum Teil als kosmogonische Mythen, und Schmidt selbst sagte (Ursprung I² 643) mit Bezug auf die Äußerung von Preuß (Die geistige

---

[1] Vgl. auch Graebner *Das Weltbild der Primitiven* 1924, 26: „Er gilt als Oberhäuptling im Himmel".

[2] Vgl. auch Ehrenreich *Mythologie* 78f.: „Als Ahnherr des Menschengeschlechts haust es (das oberste Himmelswesen) im Ahnenlande, dem Himmel."

[3] Daß „Hochgott", die sklavische Übersetzung von *high god*, trotz mancher analogen Bildungen noch kein Deutsch ist, wird ebensowenig jemand leugnen, wie er diesen Ausdruck wieder aus dem ethnologischen Sprachgebrauch wird entfernen können.

Kultur der Naturvölker 1914, 60): „Die obersten Götter sind nicht aus dem bloßen Kausalbedürfnis zu erklären, das eine oberste Spitze der Götterwelt und des Geschehens überhaupt braucht": „Es ist ein Stück Wahrheit, das hier vorgetragen wird, aber nicht die ganze Wahrheit, und auch dieses Stück ist durch die willkürliche Absperrung gegen die volle Wahrheit — ‚sie sind nicht aus dem Kausalbedürfnis zu erklären' — empfindlich geschädigt." In reiner Form findet sich die gegenteilige Erklärung der Religion dann bei Söderblom, der zunächst in drei Aufsätzen: Die Allväter der Primitiven (Religion und Geisteskultur 1, 1907, 315ff.), Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen (dieses Archiv 17, 1914, 1ff.) und: Wissenschaftliche Erforschung und religiöse Beurteilung des primitiven Heidentums (Deutsch-Evangelisch 1914, 193ff.) und dann in seinem zuerst schwedisch erschienenen Buche: Das Werden des Gottesglaubens (1916. [2]1926,154ff.) die sog. höchsten Wesen „als ein genus für sich aufstellen und sie nicht durch mehr oder minder gewaltsames Hereinpressen in die bisherige religionsgeschichtliche Nomenklatur verwischen" wollte, daher er als Bezeichnung für sie den Ausdruck „Urheber" vorschlug.[1] Allerdings wollte er sie nicht isolieren, sondern „ihre nahen Beziehungen zu den Gestirnen und anderen Naturgegenständen ebensowohl als zu den Machtvorstellungen" anerkennen, bemerkte aber zum Schluß (156) doch: „Wir kommen dem Wesen der sog. urmonotheistischen Gottesgestalten am nächsten, wenn wir sie mit Heilbringern im allgemeinen zusammenstellen, welche das eine oder das andere eingesetzt und zubereitet haben. Nur daß diese großen Urheber in sich die Antwort der wichtigsten kausalen Fragen befassen.[2]" Auch Leuba sagte in seinem Psychological Study of Religion (1912, 103): „Die Wahrheit an der Sache, wie ich sie sehe, ist, daß die hohen Götter aus einer unabhängigen und besonderen Quelle kamen; sie sind oder waren ursprünglich Macher."

3. Schon Wundt nahm, wie wir sahen, nebenher eine Naturgrundlage der höchsten Wesen an, während es sich bei Söderblom nur um eine nachträgliche Beziehung derselben „zu den Gestirnen und anderen Naturgegenständen" handelt, aber zunächst Titius sagte in seinem auf dem internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Leyden 1912

---

[1] Vgl. auch derselbe *Einführung in die Religionsgeschichte* 1920. [2]1928, 23f.

[2] Vgl. auch Ehrenreich *Mythologie* 78: „Wie jede einzelne Erscheinung der Natur als Vorgang der Wirkung einer geheimnisvollen unbestimmten oder aber tierisch und menschlich personifizierten Kraft ist, so kann auch die Gesamterscheinung der Welt das Ergebnis einer solchen Kraftäußerung sein, einer obersten Kausalität, die, wenn menschlich gedacht, die Rolle des Schöpfers oder Demiurgen spielt. Es ist dies das bei so vielen Völkern auch niederer Kulturstufe jetzt sicher nachgewiesene oberste Himmelswesen, das, weil keiner Verehrung teilhaftig, noch nicht als göttlich zu bezeichnen ist."

gehaltenen Vortrag: Der Ursprung des Gottesglaubens (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1913, 386f.): „Wir werden in ihnen (den *High Gods*) zurückgebliebene Reste einer Naturmythologie zu erkennen haben, die aus besonderen Gründen eine intensive mythologische (und damit polytheistische) Entwicklung nicht durchgemacht haben. Als das Wesen dieser Gottheiten dürfen wir betrachten, daß sie den ganzen und ungeteilten Himmel, wie vorwiegend in Afrika, oder Sonne bzw. Mond, wie in Australien, abbilden." Von Titius, dessen Vortrag er gehört und dann gelesen haben dürfte, war wohl Preuß abhängig, wenn er in Fortsetzung des vorhin angeführten Zitats sagte: „Die obersten Götter müssen, wie die meisten anderen, einem sinnlichen Natureindruck ihre Entstehung verdanken, der auf einen beherrschenden und für die Menschen wichtigen Gegenstand in der Natur zurückgeht. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es meist der Nachthimmel oder der Taghimmel oder die Vereinigung von beiden mitsamt ihren mannigfaltigen, Leben vortäuschenden Erscheinungen, infolge deren er als eine Persönlichkeit aufgefaßt wird."[1] Vor allem aber vertrat Pettazzoni in einer Mitteilung an die Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna über L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi und dann im ersten Bande seines großen Werkes: Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni; mit demselben Untertitel, den schon jene Mitteilung getragen hatte: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi (1922) und endlich in einem auf dem Kongreß für Religionsgeschichte in Paris 1923 gehaltenen Vortrage über La formation du monothéisme (Revue de l'histoire des religions 88, 1923, 193ff.) die Anschauung, daß die sog. höchsten Wesen durch eine Personifikation des Himmels oder wenigstens die Annahme eines hinter den uranischen Erscheinungen stehenden und sie in sich zusammenfassenden Wesens entstanden seien. Andererseits auf Preuß beruft sich Graebner, der schon in seinem Beitrag: Ethnologie zur Kultur der Gegenwart (III, V, 1923, 450) den großen Gott der Australier augenscheinlich einen Sonnengott nannte, in seinem Weltbild der Primitiven (26f.) für den Zweifel, „ob ein so abstrakter Begriff wie die *prima causa* die Schöpfung einer immerhin so lebensvollen Gestalt durch primitive Menschen hervorzurufen geeignet erscheint", und läßt diese Idee sich ihnen vielmehr „an die sehr reale Erscheinung des Tagesgestirns angeknüpft" haben. Beth dagegen könnte in der Betonung der Bezeichnung der „Hochgötter" als Donnerer von Pettazzoni abhängig sein, von dem er sich freilich durch die Bestreitung des solaren Ursprungs jener unterscheidet.

[1] Vgl. auch *Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern,* Zeitschrift f. Ethnologie 54, 1922, 124, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern,* Psychologische Forschung II 1922, 204.

4. Preuß selbst hatte schon in seiner „Geistigen Kultur der Naturvölker" (62) diese „Universalgottheiten eine Zusammenlegung sämtlicher Kräfte der Natur bedeuten" lassen und ebenso in einer späteren Arbeit (Psychologische Forschung II 165. 206) von einem Himmelsgott gesprochen, der „eine Verkörperung der ganzen Welt darstellt". Wieder etwas anders sagt er in dem Aufsatz: Der Glauben an ein höchstes Wesen bei den Naturvölkern (Zeitwende II 1, 1926, 412): „Es ist nicht der Eindruck, den die Harmonie der Welt an sich auf die Menschen gemacht hat, ausschlaggebend für die Idee einer höchsten Gottheit gewesen, sondern der egozentrische Glauben an die Gesamtheit der in der Welt wirkenden übernatürlichen Macht, die ihrem Einzelglauben und ihren magisch-religiösen Handlungen bewußt oder unbewußt zugrunde liegt" — und endlich in seiner neuesten Schrift: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens (1926, 41f.): „Der primitive Stamm fühlt sich gewissermaßen als Mittelpunkt der Weltereignisse, und seine Ruhe verlangt, daß das Geschehen ein Ziel habe, nämlich sein eigenes Wohlergehen. Sie (die Primitiven) erlebten daher schon auf ganz früher Stufe das Vorhandensein eines höchsten, über allen stehenden Wesens, das ihnen den Kult, d. h. die richtige Behandlung gegenüber den einzelnen Mächten gab ... Daß es die Menschen geschaffen habe, war lange nicht so wichtig als die von ihm ausgehende Harmonie. Deshalb trifft die Erklärung des höchsten Wesens als eines bloßen Urhebers nicht den Kern der Sache. Das ist nur eine bloße Erweiterung des Gottes als Prinzips der Ordnung. Wie er die Ordnung in der Welt verkörperte und in der Ordnung sein Wesen lag, so verkörperte er gewissermaßen auch das Ganze der Welt mit allem, was darauf war, den Menschen und den übrigen Wesen und Dingen." Andererseits hatte Beth bereits in der ersten Auflage seiner „Religion und Magie" (227f. [2] 402f.) in Anknüpfung an Preuß' „Geistige Kultur der Naturvölker" dem „Monotheismus" vieler Völker den „mana-Typus" voraufgehen lassen. „Diese Kraft", sagte er genauer, „mag der Mensch auch schon sehr frühzeitig im Himmel, namentlich im Nachthimmel lokalisiert haben, von wo der Indianer ihre spezielle Offenbarung erspäht. Indem er aber die Wahrnehmung dieser Kraft mit seiner Erfahrung kombinierte, daß die Durchführung seiner Lebensinteressen oder die Erreichung bestimmter Lebensgüter nicht von seinem eigenen Willen und Vermögen allein abhängt, wurde ihm diese überempirische oder übersinnliche Macht zum Objekt und Inhalt seiner religiösen Anschauung."

ZWISCHENBEMERKUNG

Für die Entscheidung zwischen diesen verschiedenen und, wie gezeigt, zum Teil schwankenden Auffassungen der sog. höchsten Wesen bei den Primitiven ist es nun zunächst wichtig, ob bzw. in welcher Form sich dieser Glaube auch schon in vorgeschichtlicher Zeit findet — mochte diese nun der primitiven vorausgehen oder parallel laufen. Im letzteren Falle müßten sich schon in vorgeschichtlicher Zeit diejenigen Kulturkreise nachweisen lassen, die die neuere, namentlich von Graebner (Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien, Zeitschrift für Ethnologie 37, 1905, 28ff., Die melanesische Bogenkultur, Anthropos 4, 1909, 726ff. 989ff., Die Methode der Ethnologie 1911, 140ff.) vertretene sog. kulturgeschichtliche Methode in der Ethnologie unterscheidet, und dies wieder deshalb, weil manchmal an verschiedenen Stellen gewisse Kulturelemente der mannigfaltigsten Art, von denen sich nicht das eine aus dem anderen ergibt, miteinander verbunden vorkommen. Sie müssen also gewandert oder nachträglich getrennt worden sein, und dann ist die trennende Kultur natürlich, wenigstens in diesem besonderen Gebiet, die jüngere, während die in die äußersten Winkel eines Erdteils zurückgedrängte Kultur ebendeshalb als die älteste wird angesehen werden dürfen.[1]

Nach diesen Gesichtspunkten hat Graebner zunächst für Ozeanien, Ankermann (Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika, Zeitschrift für Ethnologie 37, 1905, 54ff.) für Afrika die Reihenfolge der einzelnen Kulturkreise festgestellt, diese aber mit Namen belegt, die nur für die betreffenden Gebiete paßten. Foy (Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln [3]1910, 60ff.) half diesem Mangel dadurch ab, daß er Bezeichnungen einführte, die für beide Gebiete in derselben Weise gebraucht werden konnten; aber mißlich blieb, wie Schmidt (Völker I 77 = Ursprung I[2] 760) sagte, „auch bei seinen Vorschlägen, daß die Benennungsmerkmale bald aus diesem, bald aus jenem Kulturgebiete entnommen waren". Er selbst wählte daher Bezeichnungen, die von der sozialen Ordnung ausgingen, und sprach je nach der Stellung des Vaters und der Mutter in der Familie und ferner je nachdem die Frau außerhalb des Ortes, Clans oder der Heiratsklasse oder frei gewählt wird[2], von exogamer oder freier und dann wieder entweder von vater- oder mutterrechtlicher Kultur. Vor diesen vier Kulturen nahm er, zugleich auf Grund der sprachlichen Unterschiede, dann noch eine

---

[1] Ebenso Schmidt und Koppers *Völker und Kulturen* I, 1925, 71f., Schmidt *Ursprung* I[2] 754f.

[2] Dabei ist *Völker* I 77, Z. 6 von unten = *Ursprung* I[2] 761, Z. 6 von oben statt „Gesetz" gewiß „Gegensatz" zu lesen. Vgl. auch *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* 1926, 453ff.

exogam-geschlechtstotemistische Kultur, in der alle Männer und alle Frauen von je einem Tier, das sie deshalb nicht töten dürften, abgeleitet wurden[1], und eine exogam-gleichrechtliche Kultur und vor ihnen wieder eine exogam-monogamistische Kultur an — die späteren sind polygamistisch — und fand diese bei Pygmäen und Pygmoiden.[2] Das hing freilich mit seiner Ansicht von dem Alter dieser Stämme zusammen, die er schon in seinem Buch: Die Stellung der Pygmäenvölker vertreten, dann in dem ersten Band der „Völker und Kulturen" (78) — wohl mit Rücksicht auf den dagegen erhobenen Widerspruch[3] — als noch nicht sicher bezeichnet hatte und erst in dem zweiten Band seines „Ursprungs der Gottesidee" beweisen wollte (der nun tatsächlich einen anderen Inhalt bekommen hat), in dem Aufsatz: Die Pygmäenvölker, als älteste derzeit uns erreichbare Menschenschicht (Hochland 23, 1925/26, I 574ff.) und in dem Vortrag über Critères pour établir la position ethnologique des cercles culturels les plus anciens (Settimana Internaz., Sess. IV 129ff.) aber doch schon festgestellt zu haben glaubt.

Nehmen wir sie ebenfalls an, so fragt es sich doch, ob zunächst diese Kultur schon in vorgeschichtlicher Zeit, genauer im Eolithikum vorkommt, ja es ist selbstverständlich ausgeschlossen, wenn die Eolithe überhaupt keine Artefakte sind und in dieser Zeit noch gar keine Menschen gelebt haben. Aber auch bei der Identifizierung des Paläolithikums mit den späteren Kulturkreisen muß man, wie Kern (Die Weltanschauung der Eiszeiteuropäer, Archiv für Kulturgeschichte 16, 1926, 275[4]) mit Recht betont, sehr vorsichtig sein; denn neben den uns erhaltenen Kulturkreisen können andere bestanden haben, die völlig untergegangen sind, und einzelne Bestandteile einer Kultur können älter als andere sein. So möchte ich es ebenso bezweifeln, ob die exogam-geschlechtstotemistische und gleichrechtliche Kultur schon im älteren und ebenso

---

[1] Vgl. auch Schmidt *Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht,* Anthropos 10/11, 1915/16, 595ff.

[2] Vgl. auch *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien* (1923) 15ff.

[3] Vgl. Graebner *Noch einmal P. W. Schmidt und die südostaustralische Kulturgeschichte,* Globus 97, 1909, 366, 44: „Der Nachweis der kulturellen Einheit der Pygmäen und ihrer kulturellen Primitivität bewegt sich in einem fortwährenden *Circulus vitiosus,* indem immer wieder das, was bewiesen werden soll, vorausgesetzt wird", *Weltbild* 144, 4: „Seine Anschauung ... ruht vor allem auf der meines Erachtens nicht bewiesenen Theorie von der Priorität des sog. pygmäischen Kulturkreises, dessen Einheitlichkeit mir überhaupt zweifelhaft erscheint, der aber außerdem kaum so alt ist wie die Kultur der Tasmanier."

[4] Vgl. im übrigen auch *Stammbaum und Artbild der Deutschen und ihrer Verwandten* 1927, 158.

ob die späteren Kulturen im jüngeren Paläolithikum vorhanden waren.[1] Auf Totemismus, wie er in der exogam-vaterrechtlichen Kultur beginnt, deuten nämlich die Tierbilder, auch wenn sie magische Zwecke haben werden und nicht nur der Erlegung, sondern der Vermehrung der betreffenden Tiere dienen sollten, doch deshalb kaum hin, weil immer dieselben Tiere dargestellt sind, während das Totemtier ja bei den einzelnen Gruppen verschieden ist; auch „daß in mehreren Höhlen gerade diejenigen Tiere nicht dargestellt sind, die man nach dem Zeugnis der vorhandenen Abfälle am meisten gejagt und gegessen hat“[2], erklärt sich deshalb vielmehr daraus, daß man diejenigen Tiere abbildete, „die draußen anfingen abzuwandern oder auszusterben“.[3] Wenn ferner seit dem Aurignacien die Leichen mehrfach rot gefärbt worden sind, so braucht nicht gerade daran erinnert zu werden, „daß bei einem der ältesten totemistischen Stämme, den Narrinyeri in Südaustralien, die Toten mit grauem und rotem Ocker eingerieben werden“ — geschweige denn, daß das etwa auch „eine Anähnelung an den rot glänzenden Sonnengott, zu dem die Toten gehen“, bedeuten sollte.[4] Andererseits der Gebrauch von Masken, wie er sich zugleich im Magdalénien findet, darf für sich allein kaum als Beweis mutterrechtlicher Einflüsse bezeichnet werden, und weitere Anzeichen solcher sind die „Ahnen- oder Geisterbilder“ wohl schon deshalb nicht, weil sie bereits im Aurignacien beginnen. Auch daß bei der sog. Venus von Willendorf das Gesicht und bei der von Brassempouy der Mund fehlt, sowie daß diese und andere solcher Figuren keine Füße haben, genügt doch nicht, um sie mit australischen Felsbildern, bei denen ebenfalls der Mund nicht angedeutet ist, und mit Trag- und Steckfiguren, wie sie etwa bei den Duk-Duk-Weihen in Neupommern verwendet werden, zusammenzustellen.

Doch vor allem fragt es sich für uns natürlich, ob sich schon in vorgeschichtlicher Zeit der Glaube an ein höchstes Wesen nachweisen läßt, und in der Tat haben das, nachdem ihn Mainage (Les religions de la préhistoire I, 1921, 353ff.) nur postuliert hatte, Kern und Gahs (Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern, Festschrift P. W. Schmidt 1928, 261ff., vgl. schon Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern, Settimana Internaz., IV. Sess. 227) versucht. In dem dem Prämoustérien angehörigen Drachenloch bei Vättis im Taminatal in der Schweiz und ebenso in der Petershöhle bei Velden in Mittelfranken finden sich nämlich, auf- und nebeneinander geschichtet,

---

[1] Gegen Menghin *Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode,* Semaine d'ethnologie religieuse, III[e] session 1923, 203ff.

[2] Schmidt *Völker* I 109.

[3] Hörnes-Behn *Kultur der Urzeit* I, 1912. [2]1921, 43.

[4] Gegen Schmidt *Völker* I 109.

verschiedene Schädel von Höhlenbären und einzelne Extremitätenknochen von solchen; sie konnten also nicht von Tieren stammen, die da verendet, auch nicht von solchen, die dort sämtlich verzehrt worden waren. Vielmehr nahm, wie schon der Entdecker der ersterwähnten Höhle, Bächler, so auch Menghin (Der Nachweis des Opfers im Alt-Paläolithikum, Wiener prähistorische Zeitschrift 13, 1926, 14ff.) an, daß sie von einem Opfer stammen müßten. „Die gewaltigen, absichtlich geschichteten Knochenanhäufungen an den Höhlenwänden", sagt letzterer (S. 18), „dürften es allerdings ausschließen, daß hier die Knochen samt Fleisch beigesetzt waren. Doch ist dieser Befund unschwer durch die Annahme zu erklären, daß es sich hier hauptsächlich um den Abraum der eigentlichen Opferaltäre dreht." Hörmann (Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken, Abhandlungen der naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg 21, 1923, 151f.) vergleicht vielmehr die Sitte der Giljaken und anderer Polarvölker, Schädel und Knochen von erlegten oder feierlich getöteten Bären aufzubewahren, weil man nur unter dieser Bedingung weitere wird zur Strecke bringen können[1], und das liegt wohl näher. Aber nehmen wir auch einmal an, es habe sich um Opfer (nicht notwendig eigentliche Primitial- oder Erstlingsopfer, sondern solche, die in einem besonders wertvollen Teil des Tieres bestanden[2]), gehandelt, so fragt es sich doch noch, ob sie einem höchsten Wesen galten. Kern meint (Archiv für Kulturgeschichte 16, 279): „Da der Bärenjäger, der vor der letzten Eiszeitperiode im Schweizer Hochgebirge die Erstlinge (?) seiner Beute sorgsam geopfert hat, keine Spur von Totenbildern, Göttern u. dgl., wie sie sich in den späteren Tiefkulturen abzeichnen, hinterlassen hat, so kann man unter Beachtung auch seiner rein urkulturhaften materiellen Hinterlassenschaft dieses Opfer nicht wohl auf irgendwelche animistischen oder polytheistischen Mächte beziehen. Die Wahrscheinlichkeit spricht für eine Gabe an das höchste Wesen." Aber wenn uns auch Bilder von Geistern, wie sie Kern nennt, erst aus dem Aurignacien erhalten sind, so konnten solche Gottheiten doch schon früher angenommen worden sein; der Glaube an ein höchstes Wesen oder gar eine „vermutlich rein übersinnliche Macht" (ebd. 276) ist also damit für das ältere Paläolithikum noch nicht erwiesen. Auch daraus, daß die aus dem Schädel- und den Langknochen von Bären und anderen Jagdtieren bestehenden Opfer bei jetzt noch existierenden arktischen Stämmen unmittelbar oder mittelbar dem höchsten Wesen gelten, läßt sich das deshalb noch nicht schließen, weil sich ent-

[1] Über das Bärenfest der Ainu vgl. neuestens Kremp *Beiträge zur Religion der Ainu* 1928, 55ff., über das der West-Cree Schmidt *Ursprung* II 472.

[2] Der entgegengesetzte Sprachgebrauch stammt von Schmidt (*Stellung der Pygmäenvölker* 195. 230. 232) und wird von Fahrenfort (*Het hoogste wezen* 40. 118. 129. 131) mit Recht getadelt.

sprechende Gebräuche selbst für das Magdalénien wohl kaum sicherstellen lassen. Gahs deutet zwar die in der Höhle des Trois Frères in Montesquieu-Avantès (Dép. Ariège) gefundene Darstellung eines Bären, „welcher, mit Pfeilen und Steinen bedeckt, Blut speit"[1], auf die erste Szene eines Bärenopfers; aber der Entdecker dieses Gemäldes selbst, Graf Bégouen (Les ours déguisés de la caverne des Trois Frères [Ariège], ebd. 777 ff.) läßt, wie der Titel seines Beitrags bezeugt, den Bären vielmehr, ebenso wie zwei andere ebendort dargestellte Bären, aus tabuistischen Rücksichten verkleidet sein, und legt dem Umstande, daß er Blut zu speien scheint, wohl deshalb keinen Wert bei, weil bei einem vierten Bären nur aus der Nase und dem Ohr lange und gekrümmte Striche ausgehen, nicht aus dem Maul. Vollends wenn sich in der Höhle bei Montespan (Dép. Haute-Garonne) ein kopfloses Tonmodell eines Bären und zwischen seinen Vorderpfoten der Schädel eines wirklichen jungen Bären gefunden haben, so war es wohl schon sehr kühn, mit Graf Bégouen anzunehmen, er stamme von dem Fell eines solchen, mit dem man das Bild von Zeit zu Zeit bedeckt habe, und erst recht deutet nichts auf ein Bärenfest, wie es die Giljaken feierten, und zwar dessen spätere Auffassung, hin. Ja wenn Kern annimmt, daß sich der späteiszeitliche Europäer Modelle des Schwirrholzes in dauerhaftem Stoff zum Tragen als Amulette angefertigt hätte, weil er in ihm die Stimme des höchsten Gottes lebend dachte, so ist er wohl von einer Hypothese A. Langs (zuletzt Bull-roarer, Encycl. of Rel. and Eth. II, 1909, 890) abhängig, die sich, wie Hauer (Die Religionen I, 1923, 187) zeigt, in keinem Falle wahrscheinlich machen läßt.[2] Außerdem wird von den Australiern mit dem Schwirrholz gar nicht der höchste Gott, sondern nur der diesem untergeordnete Stammvater identifiziert.

Wir können also, mögen wir nun die oben genannten Kulturkreise schon im Paläolithikum vorhanden sein lassen oder für jünger halten, für sie keinesfalls den Glauben an ein höchstes Wesen voraussetzen, sondern müssen nach ihm bei ihnen selbst suchen, und zwar unter der Voraussetzung, daß sie die ältesten Stämme sind, zunächst bei den Pygmäen.

DIE PYGMÄEN

Beginnen wir da wieder im Osten, so scheinen die Pygmäen auf den Neu-Hebriden und Neu-Guinea in der uns hier interessierenden Richtung noch nicht genauer untersucht worden zu sein.[3] Wohl aber gilt

[1] *Festschrift Schmidt* 262.

[2] Die Darstellung von Battaglia *Sopravvivenze del rombo nelle provincie Venete,* Studi e materiali di storia delle religioni 1, 1925, 190 ist in dieser Beziehung nicht genau.

[3] Vgl. auch Anwander *Die Religionen der Menschheit* 1927, 42, sowie Schmidt *Ursprung* II 8.

das zunächst von den sog. Negritos auf den Philippinen. Denn nachdem schon Blumentritt (Mitteilungen über die Negritos und die Kopfjägerstämme des nördlichen Luzon, Globus 45, 1884, 75) berichtet hatte, wenn sie ein Tier erlegt hätten, würfen sie ein Stück mit den Worten: Dies auch dir — gen Himmel, und Reed (Negritos of Zambales 1904, 48) allerdings bei dieser Gelegenheit Opfer an mehrere Geister erwähnt hatte (sonst spricht er auch von einem, höchsten Geist), erzählt Vanoverbergh (Negritos of Northern Luzon, Anthropos 20, 1925, 435f.), der sich 1924 zwei Monate unter diesen Stämmen aufgehalten hat, wieder, sie spießten ein klein wenig Fleisch auf ein geschärftes Stück Bambus oder Rotang, rösteten es am Feuer und steckten das Stück Holz dann in einen Baum, indem sie dazu sprächen: Wir bringen das dir, Herr, dar, damit du es nicht leid wirst, uns wilde Schweine zu geben. Und auf die Frage, wer dieser Herr sei, hätte der Gewährsmann des Berichterstatters geantwortet: Natürlich der, der die Erde hinlegte, und hätte dafür einen Ausdruck gebraucht, den die christlichen Negritos nie von der Schöpfung im christlichen Sinne gebrauchen. Aber wenn derselbe Mann, wie Vanoverbergh wiederholt hervorhebt, kurz vorher erklärt hatte, er wüßte nicht, wer den Menschen gemacht habe, und wenn der Berichterstatter selbst zugibt, wenn er seinen Gewährsmann gefragt haben würde: glaubst du an die Unsterblichkeit der Seele?, so würde er Ja, wenn aber: du glaubst doch nicht daran?, so würde er Nein geantwortet haben, so ist wohl auch auf jene Auskunft nicht allzuviel zu geben, zumal Blumentritt nur von einem höheren Wesen und Reed, wie gesagt (aber nicht in diesem Zusammenhang) von einem höchsten Geist, in den die Geister der Verstorbenen übergingen, spricht.[1] Und noch weniger darf das Gebet, das Vanoverbergh (S. 421) mitteilt, ohne es zu verstehen, mit Schmidt (Die Forschungsexpeditionen von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/25 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka [British Malaya], Anthropos 20, 719) ohne weiteres „als an das höchste Wesen gerichtete Liturgie“ bezeichnet werden; im Gegenteil, wenn der mehrfach erwähnte Gewährsmann Vanoverberghs ihm sagte, die Negritos sprächen das Gebet in der Regel einige Tage nach dem Begräbnis eines Verwandten, so könnte man es auch auf einen solchen beziehen. Denn wenn die Negritos diese nach Vanoverbergh auch nicht fürchten, so ist der Glaube an sie doch nach Reed (Negritos 65) vielmehr die Grundlage ihres „Aberglaubens“ und wollen die ersteren auch

[1] Daß die Anschauung aus dem Christentum stamme, möchte ich trotz Fahrenfort *Het hoogste wezen* 82f. auch daraus nicht schließen, daß der Gewährsmann des Berichterstatters über dessen Frage erstaunt war und das höchste Wesen „Herr“ nannte — obwohl es bei diesen Negritos nach Reed keine wirklichen Häuptlinge gibt.

nach Blumentritt nicht die Orte verlassen, wo die Geister ihrer Vorfahren wohnen.[1] Sollte das Gebet aber wirklich an das höchste Wesen, d. h. den Schöpfer der Erde gerichtet sein, so würde dieser doch keine große Bedeutung haben; denn wie Vanoverbergh zum Schluß hervorhebt, wird es nicht oft gesprochen. Ob das etwa früher häufiger geschah, können wir erst später untersuchen.

Wenden wir uns also jetzt zu den Semang auf der Halbinsel Malakka, so hat sich ihr Bild gegenüber den früheren Darstellungen, auf denen Schmidt fußte, seit ihrer Untersuchung durch Schebesta (Berichte, Anthropos 20, 722ff., Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop [die Unsterblichen], dieses Archiv 24, 1926, 209ff.; 25, 1927, 5ff., Religiöses und Soziales der Urbewohner Malakkas, Akademische Missionsblätter 15, 1927, 23ff., Bei den Urwaldzwergen von Malaya, 2 Bde. 1927 f., Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerge von Malaya [Hinterindien] (1928)) sehr stark gewandelt. Danach sollen sie nämlich ursprünglich nicht vor allem Karei oder wie dieser Gott sonst jetzt heißt, verehrt haben, sondern seinen gegenwärtigen Sohn oder Bruder Ta Pedn, aber auch ihn in erster Linie als Donnergott. Die Frage, ob er der Urheber des Weltalls und der Schöpfer sei, glaubt Schebesta (dieses Archiv 25, 31) „mit einem absoluten Ja nicht erledigen" zu können; vielmehr sagt er zwar (schon hier wohl etwas schwankend, ebd. 31): „Pedn schuf den Menschen und die Tiere aus Menschen. Dennoch darf man Ta Pedn nicht als den Schöpfer schlechthin auffassen. („Die einen nennen ihn Schöpfer der Welt, die anderen leugnen das; einige behaupten, daß er den Menschen geschaffen hat", hieß es früher [La conscience de la culpabilité chez les primitifs de la Malaisie, Settimana Internaz., IV. Sess. 187] und „Er ist Schöpfer wenigstens in gewissem Ausmaß", heißt es neuestens [Anschauungen 17].) „Er ist aber alleiniger Herr, der über die Geschöpfe verfügt, somit muß er gewißlich den Urhebern beigezählt werden. Ja er ist auch der einzige dieser Art". Und weiterhin (dieses Archiv 25, 31): „Er ist Gesetzgeber, über welchen der Semang keinen anderen mehr kennt. Pedn hat auch die Macht, die Beobachtung dieser seiner Gebote durchzusetzen." Aber zum Schluß der in Rede stehenden Ausführung (ebd. 35) fragt doch Schebesta: „Sind wir nun berechtigt, Pedn als das höchste Wesen der Semang anzusprechen?" Und antwortet darauf nur sehr zaghaft:

[1] Zu unbestimmt sind die Angaben von Ohm *Bei den Negritos in der Wildnis Bataans,* Kölnische Volkszeitung, Unterhaltungsblatt 22. März 1928: „Wir fragen unseren Führer über die religiösen Anschauungen seiner Vorfahren und Landsleute. Aber soviel er sonst erzählte, hier war kaum etwas aus ihm herauszubringen . . .. Aus seinen Bemerkungen war zu schließen, daß er mehr wußte, als er sagte. Seine heidnischen Stammesbrüder verehrten auch Gott, ‚Dios'. Abends beteten sie: ‚Gott sei Dank'. Auch bei Beerdigungen wurde gebetet."

„Das scheint wohl der Fall zu sein." Tatsächlich geht es nicht an; denn von einer Verehrung Ta Pedns ist keine Rede: „zu beten verstehen die Semang nicht".[1] Auch das sog. Gebet des Hala oder Medizinmannes, das übrigens an Karei gerichtet zu werden scheint, „besteht darin, daß er einen Spiegel oder Ring zum Himmel wirft und dabei jauchzt"[2], und bei dem Blutopfer, das vor allem dargebracht wird, wenn es donnert, aber zunächst Manoid, der Gattin der Gottheit, gilt, handelt es sich vielleicht ursprünglich nicht um ein Sühnopfer oder überhaupt eine eigentliche Kulthandlung[3], sondern einen Zauber — denn es findet auch (und vielleicht zunächst) statt, wenn es regnen soll[4], ähnlich wie Blut als ein ganz besonderer Saft auch sonst zu diesem Zweck gebraucht wird.[5] Ferner steht nicht nur „das Totenreich außerhalb der Machtsphäre Pedns"[6], sondern herrschen wenigstens unter den Sabubn „lockere Sitten in bezug auf die Ehe. Verfehlungen in dieser Hinsicht, auch Ehebruch, bedeuten in ihren Augen keine Schuld, die Karei (ihr oberster Gott) strafen würde".[7] Die Vorschriften dagegen, die auf Ta Pedn oder Karei zurückgeführt werden, sind zumeist nicht eigentlich ethischer Art, und endlich fragt es sich wenigstens nach Fahrenfort auch, ob nicht die Semang späteren oder sogar fremden Einflüssen ausgesetzt gewesen sind. Aber selbst wenn man sich ihre ursprünglichen Anschauungen so, wie Schebesta will, denkt, wird man, wie ja auch er tut, in Ta Pedn zunächst einen

---

[1] Ebd. 34. [2] Ebd. 16.

[3] Geschweige denn, daß man mit Schmidt *Ethnologische Bemerkungen* 21, sagen dürfte: „Der Umstand, daß das Blut aus der Gegend des Schienbeins genommen wird, würde die Semang, die ja gute Jäger sind, erinnern an die Durchschneidung der Kniekehlen bei Tieren, infolgedessen sie dann nicht mehr laufen können und völlig in die Hände des verfolgenden Jägers geraten. Die ganze Zeremonie wäre dann zugleich ein Ausdruck der vollständigen Sichüberantwortung und Selbstauslieferung an die Gottheit." Dazu paßt ja auch nicht die Deutung, die nach ebd. 49 von den Semang selbst gegeben wird.

[4] Vgl. Pettazzoni *Dio* I 104, sowie Fahrenfort *Het hoogste wezen* 66 f.

[5] Vgl. Frazer *The Golden Bough* [3]I, 1911, 1, 256. 257 f. Schebesta sagt Settimana Internaz. IV. Sess. 186 zwar: *On a voulu stigmatiser comme une cérémonie magique le fameux sacrifice du sang, dans lequel les Négritos offrent de leur propre sang. On a en tort,* aber 192 doch: *Même chez les Semaï, plus au Sud, le sacrifice au dieu du tonnerre est connu; mais il devient de plus en pluz une cérémonie magique.* Vgl. auch „die eigenartige religiöse Zersmonie", der Schebesta nach diesem Archiv 25, 14 in Jarum begegnete: „Wenn es hagelt, sammelt man schnell einige Hagelkörner und verschluckt sie, wobei man in der Kehle einen eisigen (bitteren) Geschmack verspürt, wie die Semang sagen. Darauf wirft man einzelne Hagelkörner gen Himmel für Ta Pedn, welcher sie auffängt und in die Fruchtdolden hineinlegt. Dadurch wird ein ausgezeichnetes Fruchtjahr, ein sog. *tahud,* erzielt."

[6] Schebesta dieses Archiv 25, 35.

[7] Desrelbe ebd. 24, 225.

bloßen Urheber sehen dürfen, der zugleich als Donnergott gedacht worden zu sein scheint.

Weiterhin bei den Andamanesen handelt es sich für uns nur um die im Süden der sog. Großen Inseln wohnenden; denn bei den Nordstämmen und den Bewohnern der sog. Kleinen Inseln hat Brown (The Religion of the Andaman Islanders, Folklore 20, 1909, 257 ff., The Andaman Islanders 1922) vielmehr zwei höhere Wesen, denen der Nordost- und Südwest-Monsum untersteht, nachgewiesen. Aber Schmidt (Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen, Anthropos 16/17, 1921/22, 992 ff.) hat gezeigt, daß die Nord- und Kleinandamenesen eine jüngere materielle Kultur besitzen und in manchen Beziehungen von mutterrechtlichen Kulturen abhängig sind, während sich solche oder gar christliche Einflüsse trotz Pettazzoni (Dio I, 93, 2. 100) bei den Südandamanesen nicht nachweisen lassen dürften.[1] Auch die Vorstellung von dem höchsten Wesen namens Puluga[2] ist hier nicht später, sondern alt; denn wenn Brown (Folkl. 20, 266) sich zum Beweise dafür, daß es ursprünglich als Weib gedacht worden wäre, darauf beruft, daß es bei einer bestimmten Gelegenheit Feuerbrände und Perlmuttermuscheln, also *women's things*, schleudere, so hatte Schmidt erwidert, bei den Südstämmen werde nur der Feuerbrand als Symbol des Blitzes erwähnt — und das sei doch gewiß das ältere und verbreitetere Symbol. Aber wie wird Puluga nun des näheren gedacht? Jedenfalls als Schöpfer und außerdem in gewisser Weise als Gesetzgeber und Richter. Daß freilich das auf ihn zurückgeführte Verbot, Wachs zu verbrennen und in der ersten Hälfte der Regenzeit gewisse Pflanzen zu essen, so, wie Schmidt will, zu erklären ist, nämlich als Verbot eines „vernunftwidrigen Verschwendens und Verwüstens der Gottesgabe", oder daß es bewirken sollte, daß man nicht in das Heranreifen dieser Pflanze eingriffe, sondern sie als eine Art Primitial- oder Erstlingsopfer für Puluga stehen ließe — das ist mir sehr zweifelhaft; mehr noch allerdings trotz Brown bzw. Pettazzoni, daß die Andamanesen zwischen dem Honigsammeln und Wachsverbrennen sowie dem Genuß jener Pflanzen und der Regenzeit eine kausale Verbindung hergestellt hätten, oder auch daß sie tatsächlich, wie sie behaupten, von vornherein geglaubt hätten, Puluga liebe den Geruch des verbrannten Wachses nicht und wolle selbst von jenen Früchten genießen.

[1] Vgl. Brown, Folkl. 20, 258, auch gegen Lang *Making* 195: *Puluga lives in a large stone house (clearly derived from ours at Port Blair).*

[2] Über den Namen hat sich Trombetti unter dem Titel *P., Origine e diffusione del nome* in den Studi e materialii di storia delle religioni 3, 1927, 137 ff. geäußert. Für die Aussprache der Namen bei englischen Autoren überhaupt ist schon hier an den von Schmidt (*Ursprung* I [2]148, 2) zitierten Satz von Whitney zu erinnern, daß sie den Grundsatz zu haben schienen *to write all kinds of sounds almost all kinds of ways.*

Wenn Brown von eigentlichen sittlichen Geboten, die die Andamanesen auf Puluga zurückgeführt hätten, nichts erfahren hat, so könnte man das ja mit Schmidt daraus erklären, daß er sich bei den Südandamanesen nicht lange genug aufgehalten hatte; zugleich aber glaubt auch Schmidt (Anthropos 16/17, 996), die Eingeborenen hätten auf die Fragen jenes durchaus zutreffend antworten können, „daß durch Diebstahl, Mord, Ehebruch u. dgl. Puluga nicht in gleicher Weise erzürnt werde wie bei der Übertretung jener rituellen Vorschriften, bei denen der Zorn Pulugas sofort, *grosso modo*, in Form eines Zyklonsturmes oder gar einer Sintflut losbrach". Wenn ferner Temple (Andamans, Encycl. of Rel. and Eth. I, 1908, 468) von Puluga sagt, er habe keine Autorität über die bösen Geister und begnüge sich damit, ihnen diejenigen, die gegen ihn gefrevelt haben, zu bezeichnen, so klingt das nicht so, als ob er, wie Schmidt meint, an sich allmächtig wäre und nur das Böse von seinem Wesen fernhalten wollte; ja wenn Schmidt von dem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode und leibliche Auferstehung bei den Andamanesen redet, so sagt wieder Temple: „Es gibt keinen Himmel und keine Hölle, auch keine leibliche Auferstehung im religiösen Sinne." Vor allem aber hören wir von keiner Verehrung Pulugas; denn was Schmidt über Opfer und Gebete, die ihm dargebracht würden, berichtet, ist nicht beweisend, und wenn er im Gefühl dieses Mangels immer wieder betont, daß wir über die Andamanesen nicht viel wüßten, so dürfen wir ihnen doch nicht gerade Gebräuche zuschreiben, die wir wenigstens bisher bei Pygmäen nicht (bzw. nicht sicher) gefunden haben. Puluga darf mithin mindestens zunächst nicht als höchstes Wesen im religiösen Sinne bezeichnet werden; er ist auch, eben weil er nicht verehrt wird, von Haus aus kein Himmelsgott im Sinne Pettazzonis, sondern, wie Lang selbst sagt (Puluga, Man 10, 1910, Nr. 30, S. 52), eine Schöpfung der Einbildung auf der Suche nach einer ersten Ursache, oder, wie Söderblom auch von ihm „nicht unwahrscheinlich" fand, ein Urheber.

Wenden wir uns nach Zentralafrika und beginnen hier im Osten, so hören wir bei den Boni von der Verehrung eines höchsten Wesens, von dem alles geschaffen sei und dem man von einem erlegten Büffel, gefundenem Honig und Palmwein etwas abgeben müsse. Ähnliches fanden wir ja schon bei den Negritos auf den Philippinen; aber von einer sonstigen Verehrung des höchsten Wesens erfahren wir hier so wenig wie dort; ja wenn es bei den Boni denselben Namen Waka wie bei den Galla trägt, so könnte die Vorstellung von ihm zum Teil von diesen entlehnt sein, die ihrerseits wieder vom Juden- und Christentum oder Islam beeinflußt sein dürften.[1]

[1] Vgl. auch Meinhof *Die afrikanischen Religionen* 1912, 121, *Religionen der schriftlosen Völker Afrikas* (*Religionsgeschichtliches Lesebuch* von Bertholet) 1913, 4. 39.

Weiterhin bei den Bambute in Uganda spricht Sir Harry Johnston (The Uganda Protectorate 1902, II 539) nur von einer bösen Macht, die Donner, Blitz und Regen schicke. Wenn Schmidt meint, das Widerstreben, mit dem die Leute von diesem Wesen redeten, stamme höchstwahrscheinlich vielmehr aus Ehrfurcht und Scheu vor ihm, so widerspricht dem wohl die Deutung, die dieser Gottheit der genannte Berichterstatter gibt und an der daher auch Pettazzoni festhält.

Bei den Ruanda westlich vom Victoria Nyansa hat Schumacher (Die Expedition P. Schumachers von den Weißen Vätern zu den Kivu-Pygmäen in Ruanda, Ostafrika, Anthropos 20, 700f., Quelques tribus pygmées du Centre africain, Settimana Internaz., IV. Sess. 272) noch 1924 die Sitte gefunden, nach Erlegung eines Wildes Immāna, dem Schöpfer und Herrn aller Dinge, zum Dank eine Spende von Wein oder auch Wasser darzubringen. Aber zugleich geht aus seinem Bericht deutlich hervor, daß das die einzige Gelegenheit ist, bei der man sich „an etwas Außerweltliches wendet".[1]

Überhaupt von keiner Verehrung des höchsten Wesens ist bei den südlich von den Ruanda wohnenden Watwa die Rede; ja von ihm — es heißt Indagarra — wird nur erzählt, daß es im Anfang zwei Menschen, einen Mann und ein Weib, gemacht habe und alle nach dem Tode richte.[2]

Von den Wambutti am Ituri östlich vom Tanganjika bezweifelt Fahrenfort auf Grund der Berichte von David (Notizen über die Pygmäen des Ituriwaldes, Globus 86, 1904, 196f.), die er vollständiger als Schmidt zitiert, und van den Bergh (On the trail of the pygmies 1922, 248ff.) überhaupt, daß sie an ein höchstes Wesen glauben, und bemerkt (Het hoogste wezen 127) zu der Erzählung von Powell Cotton (Notes on a Journey strough the Great Ituri Forest, Journal of the African Society 7, 1907, 5f.), er habe einem Fest des höchsten Geistes beigewohnt, bei dem die Pygmäen um einen Tisch herumsaßen und die Szene, leider ohne Erfolg, photographiert, mit berechtigtem Spott: „Es kann Verwunderung erregen, daß kein einziger der in der Sitzung der afrikanischen Gesellschaft, in der Powell Cotton seinen Vortrag hielt, Anwesenden gefragt hat, ob Tische zu den gewöhnlichen Gebrauchsgegenständen dieser Urwald-Pygmäen gehören. Es ist wohl sehr schade, daß die Photographie davon mißglückt ist." Berichtet Powell Cotton außerdem, daß einer dieser Pygmäen während eines schrecklichen Gewitters eine höhere Macht *(a higher power)* anrief, so fragt es sich wieder, ob darunter gerade ein höchstes Wesen zu verstehen ist.

---

[1] Im übrigen vgl. noch Zuure *Immāna, le dieu des Barundi,* Anthropos 21, 1926, 733ff., besonders 766ff.

[2] Im übrigen vgl. Fahrenfort *Het hoogste wezen* 107ff.

Weiterhin bei den Bekü-Pygmäen scheint allerdings eine Verehrung des höchsten Wesens, das als Urheber des Himmels, der Sterne, des Lichts und der Augen gilt, bezeugt zu sein. Aber wenn es Nzame heißt, wie bei den Azongo und Bagielli[1] im Westen Nzambi und bei den südlich von ihnen wohnenden Nkula Ndjambi, also einen ähnlichen Namen trägt wie bei den West-Bantu, und wenn die Sprache aller dieser Stämme überhaupt ältere Formen der benachbarten Bantusprachen darstellt, so könnte vielleicht auch ihre Vorstellung von dem höchsten Wesen von derjenigen der Bantu mindestens beeinflußt sein. Doch ist von einer Verehrung dieses sog. höchsten Wesens bei den Ajongo wieder keine Rede — es hat nur alles gemacht, läßt auch die Menschen leben und sterben und vergilt ihnen nach ihrem Tode —, während wir bei den Nkula die Sitte finden, Ndjambi, wenn die Nüsse reif sind, zwei von ihnen darzubringen. Aber wenn die eine von ihnen schlecht sein muß und wenn, um beide zu verbrennen, neues Feuer gequirlt wird, so fragt es sich, ob damit von vornherein ein Primitialopfer gemeint war oder ob die Nüsse nicht dadurch, daß man die ersten von ihnen der Gottheit darbrachte, immunisiert werden sollten, wie das ja in anderen Fällen gerade auch in Afrika zweifellos der Zweck der besonderen Verwendung der Erstlinge ist.[2]

Endlich über die Buschmänner in Südafrika lauten die Nachrichten, wie Schmidt auch jetzt noch (Ursprung I² 164) zugibt, sehr widerspruchsvoll. Und selbst wenn Orpen (bei demselben, Stellung 238) von dem Buschmann Quing, der früher Weiße niemals anders als im Kriege gesehen hatte, also kaum von ihnen beeinflußt worden war, gehört hat: „Cagn schuf alle Dinge, und wir beten zu ihm; im Anfang war er gut und lieb, aber er wurde böse, weil er so vieles durchkämpfen mußte“, so wird das von Bleek (bei demselben, ebd. 239) bestritten.[3] Und auch Schebesta (Die religiösen Anschauungen Südafrikas, Anthropos 18 19, 1923/24, 115) bemerkt: „Außer Gebeten und Kulttänzen scheinen keine anderen Kulthandlungen, zumal keine Opfer vorzukommen.“ Ja Vedder (Grundriß einer Grammatik der Buschmannsprache vom Stamme der |Ku-Buschmänner, Zeitschrift für Kolonialsprachen 1, 1910/11, 6f.) berichtet von den |Ku-Buschmännern, die ein höchstes Wesen, Hu'we mit Namen (und daneben ein böses gã̃'ua mit Namen), annahmen und ihm die Schöpfung und Erhaltung der Welt zuschrieben, nur, daß es zur Zeit der Feldzwiebelernte mit einem bestimmten, von den Vorvätern ererbten Zere-

[1] Vgl. Seiwert *Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwalds*, Anthropos 21, 142.

[2] Vgl. Frazer *The Golden Bough* ³V, 1912, 2, 82ff. 109ff. Der von Fahrenfort *Het hoogste wezen* 121 verglichene Gebrauch ist dagegen anderer Art.

[3] Vgl. auch ebd. 97ff.

moniell und Gebet verehrt würde. Endlich die Tati-Buschmänner scheinen bloß einen Gott des Donners zu kennen, den sie Thora oder Zimo nennen — letzteres ein Ausdruck, der wohl von den Betschuanen entlehnt ist. Aber wie es auch mit der Vorstellung selbst steht: ein eigentliches höchstes Wesen ist das nicht, und auch bei den anderen Buschmännern handelt es sich, wie Söderblom (Werden [2] 117f.) sah, nur um sog. Urheber.

Daß diese bei manchen Pygmäen, soweit sie sie wirklich, und zwar von Haus aus, annehmen, auch verehrt werden, ist ja nicht zu leugnen; aber bei ihnen überhaupt „von einer Beeinflussung des ganzen Lebens durch die Anerkennung und Verehrung dieses Wesens sprechen" darf man trotz Schmidt (Stellung 245[1]) gewiß nicht. Außerdem ist nochmals daran zu erinnern, daß die Pygmäen vielleicht gar nicht die ältesten Stämme sind; die Buschmänner läßt übrigens Schmidt selbst schon eine Überleitung zu dem nächsten Kulturkreise bilden. Wenden wir uns also zu ihm, so handelt es sich bei ihm im wesentlichen um die Tasmanier, die ja von anderen vielmehr für den primitivsten Stamm gehalten werden.

DIE TASMANIER

Die älteste Nachricht über ihre Religion stammt aus dem Jahre 1820 und von einem Leutnant Jeffreys (Van Diemen's Land 124); sie lautet: „Es kommt oft vor, daß die Matrosen ... genötigt sind, ihre (einheimischen) Weiber für einige Tage allein zu lassen. Bei solchen Gelegenheiten haben diese anhänglichen Geschöpfe einen Gesang, welchen sie zu ihrer imaginären Gottheit singen, von der sie indes nur einen sehr unbestimmten Begriff haben und welche, wie sie sagen, dem Tage vorsteht, während ein böser Geist oder Dämon des Nachts erscheint. Diese (erstere) Gottheit, welche immer es auch sei, halten sie für den Geber des Guten, und es scheint nicht, daß sie mehr als einen Gott anerkennen."[2]

---

[1] Vgl. auch Kern *Natur- und Gewissensgott, Kultur- und Universalgeschichte, Walter Götz zu seinem 60. Geburtstag dargebracht* 1927, 404.

[2] Ähnlich sagt zwei Jahre später ein Missionar Leigh (*The Aborigines of Van Diemen's Land, Missionary Notices of the Methodist Conference* III, 1822, 243): „Ihre religiösen Berichte sind sehr dunkel. Gleichwohl glauben sie an zwei Geister: der eine regiert die Nacht, und ihn halten sie für böse. Dem guten Geist schreiben sie alles Gute zu und dem bösen Geist alles Übel. Wenn irgendjemand von der Familie auf Reisen ist, so pflegen sie zu dem guten Geist zu singen, um so Schutz für ihre abwesenden Freunde zu erhalten, und daß sie gesund und unversehrt zurückkehren mögen." Wenn Schmidt (*Ursprung* I[2] 260, 1) „zu diesem charakteristischen Gebrauch" „eine Parallele von den Yagan-Feuerländern" zitiert: „Wer im Begriff steht, eine längere Reise anzutreten, und sich von den anderen verabschiedet, der hört den Gegengruß: Ja, Abschiednehmen für immer, wenn es Watanineuwa (so schreibt er den Namen) mittler-

Nach späteren Nachrichten wäre das, wenn wir den Ausdruck Gott im weiteren oder weitesten Sinne des Wortes fassen, allerdings doch der Fall gewesen, und auch in den älteren handelt es sich nicht um Monotheismus, sondern um Dualismus. Gewiß wird man diesen bei seiner eigentümlichen Form — der gute Gott steht dem Tage, der böse der Nacht vor — trotz Roth (The Aborigines of Tasmania 1890. [2]1899, 57) und Pettazzoni ebensowenig wie den sehr eigentümlichen Schöpfungsbericht der Tasmanier auf den Einfluß christlicher Missionare zurückführen können[1]; man wird es trotz Graebner[2] (Weltbild 25) auch nicht irgendwie einleuchtend machen können, „daß die Gestalt der guten Taggottheit eben dem Gegensatz gegen den Nachtgott, etwa der Gefühlsreaktion gegen die Nachtstimmung, ihre Entstehung verdankt"; aber ebensowenig läßt sich umgekehrt mit Schmidt beweisen, daß ursprünglich nur das gute höchste Wesen angenommen worden sei. Wenn er dafür nämlich zunächst auf die Südostaustralier und Pygmäen (von denen das doch keineswegs allgemein gilt) verweist, so ist, wie wir eben wieder sahen, die Stellung der letzteren in der Entwicklung der Menschheit strittig; die Südostaustralier aber hält Schmidt selbst für jünger als die Tasmanier, dürfte also von ihnen kaum auf diese schließen — zumal wir bei ihnen von Mysterien, in denen allein bei den Südostaustraliern von dem guten höchsten Wesen die Rede ist, nichts wissen. Seine Deutung des Namens

---

weile gefällt, einen von uns sterben zu lassen" — so ist dieser Gegengruß, wie es auch mit W., auf den ich später zu sprechen komme, stehen mag, kaum dem Gebet der Tasmanier für einen Abwesenden so ähnlich, daß man, wie es wohl Schmidts Meinung ist, von W. auf das höchste Wesen dieser schließen dürfte.

[1] Angesichts des in der vorigen Anmerkung zitierten Berichts von Leigh möchte ich auch nicht mit Fahrenfort *Het hoogste wezen* 228f. sagen: Bij het geval van Jeffreys overhet zingen tot de goede geest is de waaschijnlikheid groot, dat de religieuze voorstellingen van de Europese echtgenoten der zingende vrouwen nieet geheel vreemd eraan zijn. Wenn andererseits Schmidt, *Ursprung* I [2]261 den Umstand, daß „zwei Zeugnisse aus einer späteren Zeit (aus den Jahren 1842 und 1843) von einem guten höchsten Wesen, das eine nur mehr unbestimmt, das andere gar nicht mehr sprechen", zum Teil mit dem christlichen Einfluß Mr. Clarks erklärt, der nach S. 257 „1833 den Schwarzen zugesellt wurde", so kann das wohl nur heißen, daß (vielleicht infolge seiner falschen Methode) hinter dem christlichen Gottesbegriff der einheimische Glaube an ein höchstes Wesen zurücktrat; aber auch das ist zweifelhaft, wenn doch, wie Schmidt S. 262 mitteilt, noch 1846 Davies berichtet: „Ich konnte es niemals mit Sicherheit feststellen, ob sie an eine gute Gottheit glaubten; denn obwohl sie von einer solchen sprachen, fiel es mir auf, daß es das war, was man ihnen gesagt hatte. Sie mögen indes an eine glauben, die Gewalt bei Tage hat."

[2] Von Schmidt *Ursprung* I[2] 264 wird diese Deutung ungenauerweise Foy zugeschrieben.

desselben bei den Tasmaniern: Tiggena marra boona als *Extremus Unus Eminens,* der Allerhöchste, Eine, Erhabene, aber bezeichnet er selbst als zum Teil unsicher[1]; und selbst wenn es anders wäre, so würde sie noch nicht mit Sicherheit auf einen ursprünglichen Monotheismus hindeuten. Vielmehr ist nur ein Dualismus nachzuweisen, den übrigens Graebner (Anthropos 4, 732, 3, Zur australischen Religionsgeschichte, Globus 96, 1909, 378, Kultur der Gegenwart III 5, 449) aus einer späteren Kulturschicht herleiten möchte. Aber das geht uns hier nichts weiter an; wir können uns also sofort den australischen Stämmen zuwenden.

AUSTRALIEN

Die in Südostaustralien wohnenden Kurnai gehören anthropologisch mit den Tasmaniern zusammen und sind nach Schmidt, dem hier freilich wieder Graebner (Globus 96, 341ff.; 97, 363f.) und Foy (Die Religionen der Südsee. Allgemeines 1905—1910, dieses Archiv 15, 1912, 501ff.[2]) widersprechen, ebenso wegen ihres Geschlechtstotemismus zu dem ältesten australischen Kulturkreise zu rechnen. Schmidt räumt aber ein, daß in materieller Hinsicht die jüngere Kultur auf sie eingewirkt hat, und hat ebenso neuerdings erkannt, daß die Sprache der Kurnai derartige Einflüsse zeigt. Dann aber kann das wohl auch von ihrer religiösen Anschauung gelten; wie lautet sie also in der uns hier interessierenden Beziehung? Das sog. höchste Wesen heißt Mungan ngaua, und das bedeutet: unser Vater. Aber wenn das Lang sofort im christlichen Sinne verstand, so gibt auch Schmidt zu, daß das unberechtigt war, daß vielmehr, wie Howitt gezeigt hatte, bei den Kurnai auch der Häuptling, ja selbst der englische Gouverneur so heißt. Daß auch Mungan ngaua als Häuptling gedacht würde, sucht Schmidt damit zu widerlegen, daß er zwar einen Sohn, aber keine Frau habe — also könnte auch jener nur im moralischen Sinne sein Sohn heißen. Doch das ist in der Tat ein unerlaubtes *argumentum e silentio,* wenn Schmidt in der Sache mit seiner Leugnung jener Auffassung Mungan ngauas auch recht haben wird. Und ebenso gegenüber Graebner, Foy und Pettazzoni, wenn er daraus, daß Mungan ngaua bei einer bestimmten Gelegenheit die Aurora australis, das Südlicht, als Werkzeug gebraucht, nicht schließen will, daß jener naturmythischen Charakter zeige. Aber als Schöpfer wird er auch nicht bezeichnet; wenn Schmidt (Ursprung I [2]284) dazu bemerkt, „daß in den Berichten der Kurnai von einer Schöpfung überhaupt kein Wort

[1] Über den von Schmidt verglichenen Namen des höchsten Wesens bei den Feuerländern vgl. Fahrenfort *Het hoogste wezen* 230f.

[2] Vgl. auch Wobbermin *Die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung,* Zeitschrift für angewandte Psychologie 9, 1915, 386, *Systematische Theologie* II, 1922, 404.

vorkommt, und daß diese Berichte im Verhältnis etwas kurz sind", so ist das wieder ein sehr bedenkliches *argumentum e silentio.* Tatsächlich heißt Mungan ngaua — und dadurch unterscheidet er sich von den sonst angenommenen höheren Wesen oder Geistern — der Stifter der geheimen Initiationszeremonien; er ist ein reiner Urheber und braucht also gewiß nicht aus dem Christentum zu stammen, auf das ihn Tylor einfach wegen seines Namens zurückführen wollte. Zwar bestand die Möglichkeit eines solchen Einflusses; denn wenn auch die eingeborenen Gewährsmänner Howitts schon vor der Gründung der ersten Missionsstationen in Gippsland mannbar geworden waren, so könnte doch die Bevölkerung der schon früher gegründeten großen Städte eingewirkt haben. Aber nachzuweisen ist das trotz Wobbermin auch sonst nicht; denn die Erzählung, daß bei jener besonderen Gelegenheit Mungan ngaua erst das Südlicht, dann aber eine Sintflut gesandt habe, braucht nicht so erklärt zu werden — auch wenn die Kurnai noch eine andere Flutsage kennen, die wenigstens in ihrem ersten Teil nicht auf christlichen Einfluß zurückgeführt werden kann.

Weiterhin die nördlich von den Kurnai wohnenden Wiradjuri-Kamilaroi haben Beziehungen sowohl zu den südlich und südöstlich als den nordöstlich von ihnen wohnenden Stämmen und könnten daher auch in religiöser Hinsicht mit ihnen zusammenhängen. Jedenfalls ist die Verbindung zwischen Baiame und Daramulun, die beide die Jünglingsweihe eingerichtet haben sollen, eben deshalb so wenig ursprünglich wie die zwischen Altjira und Tuanyiraka bei den Aranda in Zentralaustralien, die ebenfalls einem späteren Kulturkreis angehören.[1] Aber während Altjira jetzt als einflußlos gilt und deshalb keine Beachtung findet, wird Baiame nicht nur als allmächtiger Schöpfer, sondern als gut und gerecht bezeichnet und entsprechend im Gebet angerufen. Freilich ergibt sich „aus den Berichten der älteren Missionare (Henderson 1829/30, Missionare von Wellington 1836, McArthur 1837)" nach Pettazzoni (Dio I ^{2}3 f.)[2], „daß die Eingeborenen (früher) einen vagen Glauben an einen Schöpfergott hatten, aber vor allem an einen ‚Teufel' glaubten, daß Baiame jetzt als Schöpfer betrachtet wurde, aber daß eine Zeit vorhanden gewesen war, in der man das nicht glaubte, daß Baiame früher eine Sintflut schickte und später eine andere schicken wird; daß Baiame nach der einheimischen Vorstellung als Vater vieler Söhne gedacht wurde, von

[1] Vgl. Schmidt *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen,* Zeitschr f. Ethnol. 40, 1908, 866 ff., *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme,* ebd. 41, 1909, 372 ff So geht es allerdings nicht an, mit Wobbermin *Systematische Theologie* II 349 das südostaustralische Material nach Analogie des zentralaustralischen zu verstehen.

[2] Vgl. auch Schmidt *Ursprung* I ^{2} 251.

denen nur zwei noch lebten; er wurde von den Eingeborenen mit bestimmten Tänzen verehrt, besonders bei den offenbar und der Überlieferung gemäß einheimischen Gebräuchen bei der Einweihung, bei denen er plastisch durch aus Erde hergestellte Figuren, die in Relief auf den Boden gelegt wurden, repräsentiert wurde". So leitet Pettazzoni zwar nicht, wie seinerzeit Tylor, die ganze spätere Gestalt Baiames, aber, wie auch Wobbermin und Söderblom, einzelne Züge in seinem Bilde aus dem Christentum ab, und in der Tat könnte dieses eingewirkt haben, wenn es mir auch weder bei der Schilderung Baiames als eines alten Mannes mit weißem Bart, noch bei der Erzählung von der Erschaffung der Menschen nicht nur aus Tieren, sondern aus Lehm, die doch auch sonst bei Primitiven angenommen wird, sicher scheint. Dagegen die Vorstellung von Baiame überhaupt ist sicher älter; nur handelt es sich dabei ursprünglich (und eben deshalb vielleicht schon in der älteren Kultur der Wiradjuri Kamilaroi) im wesentlichen um einen Urheber, der später keine große Bedeutung mehr haben sollte[1]; auch mit Naturerscheinungen ist er wohl erst nachträglich in Verbindung gebracht worden.[2]

Die sog. Viktoria-Stämme, die westlich von den bisher betrachteten wohnen, gehören in soziologischer Beziehung einer späteren Kultur an und könnten also auch in ihren Anschauungen über ein höchstes Wesen von dieser beeinflußt sein. Ja Wobbermin meint (Zeitschrift für angewandte Psychologie 9, 376f.), ihre Vorstellung von der Schöpfung ginge auf die Bibel zurück; denn nur so erkläre sich das Zusammentreffen folgender drei Momente: „1. die Erschaffung der beiden Männer aus einem Klumpen Lehm, 2. die mehrmalige Hervorhebung, daß Bundjil (so heißt das sog. höchste Wesen hier) sein Werk sehr gefiel, 3. das Einhauchen des Atems als entscheidender Akt der Belebung." Aber Schmidt (Ursprung I² 351, 2) erinnert mit Recht daran, daß sich, wie das erste, so das dritte Moment auch sonst bei Primitiven findet, und daß das zweite schon wegen seiner Vereinzelung der Beweiskraft entbehrt; außerdem ist es wohl in der Tat „echt australisch", wenn Bundjil sein Werk, weil es ihm sehr gefiel, zweimal umtanzt haben soll. So könnte er vielmehr der ältesten australischen Kultur angehören; denn im wesentlichen wird er eben wieder, wie gelegentlich sein Bruder oder

---

[1] Wenn Wobbermin *Systematische Theologie* II 347 das vom religionspsychologischen Standpunkte aus bezweifelt, so setzt er voraus, daß die Urhebervorstellung von Anfang an eine religiöse Bedeutung hatte, was eben zu bestreiten ist.

[2] Vgl. auch Hauer *Die Religionen* I 339. Erst recht später ist wohl die Auffassung als eines Medizinmannes, die Fahrenfort *Het hoogste wezen* 217 für ursprünglich hält.

Sohn Paliyan[1], als Schöpfer (manchmal auch als erster Mensch) gedacht. Daß er vom Himmel alles sieht und Wächter der Sittlichkeit ist, wird von ihm vielleicht gar nicht berichtet, und auch daß die Scheu, seinen Namen zu gebrauchen, Ehrfurcht vor ihm verrate, hat Schmidt nicht bewiesen; es bleibt möglich, daß man ihn vermied, um Bundjil nicht herbeizurufen. Denn wenn die Südostaustralier einen Gottesnamen sonst deshalb geheim halten, damit er nicht einem anderen, der mit ihm zaubern könnte, bekannt würde, so könnten sie doch den allen bekannten Namen Bundjils auch aus dem angegebenen Grunde nicht gebraucht haben.[2]

Auch das sog. höchste Wesen der in der Nähe von Adelaide am Unterlauf des Murray River wohnenden Narrinyeri, Nurrundere, könnte, wenngleich jene spätere Kultureinflüsse zeigen, aus der ältesten Kultur stammen; denn es wird als Schöpfer beschrieben, während ethische Züge auch nach Schmidt an ihm nicht zu entdecken sind. „Sein Amt als Totenrichter übt er in keiner Weise nach ethischen Gesichtspunkten, sondern nach Rücksichten der Stammeszugehörigkeit aus, weshalb auch die Narrinyeri keine Furcht vor Bestrafung oder Hoffnung auf Lohn im Jenseits kennen.“ Er gilt überhaupt als „sehr alt, fast stumpfsinnig und unfähig, sich zu bewegen“[3], ohne daß das aus seiner Identifizierung mit der untergehenden Sonne erklärt zu werden brauchte. So wird auch die Scheu, seinen Namen zu nennen, nicht als Ehrfurcht zu erklären sein, geschweige denn der Gebrauch der Narrinyeri, vor der Jagd ein unterwegs getötetes Wallaby auf das Feuer zu legen und dann, die Waffen gen Himmel richtend, auf es los zu stürzen, als ein Opfer, und zwar gerade für Nurrundere; denn das letztere folgt auch daraus noch nicht, daß dieser den Gebrauch angeordnet haben soll.[4]

Endlich Nuralie, das sog. höchste Wesen der Wiimbaio am Oberlauf des Murray River, die wieder späteren Kulturkreisen angehören, gilt als Schöpfer, der auch alle Monate den Mond verschwinden läßt und Sterne daraus macht. Dazu paßt, daß manchmal von mehreren Nuralie die Rede ist, wie bei den westlich von den Wiimbaio wohnenden Dieri von mehreren Mura-Mura neben einem Mura. Denn auch jene werden nach Wundt (Elemente der Völkerpsychologie 1912, 229) beschrieben als „phantastische Wesen früherer Zeiten, die den jetzigen Generationen

[1] Wenn Schmidt ebd. 355 sagt: „Keins dieser Wesen wird in irgendeiner Mythe als Schöpfer erwähnt“, so widerspricht dem das von ihm angeführte Zitat aus den *Letters from Victorian Pioneers* auf S. 342.

[2] Vgl. auch Frazer *The Golden Bough* [3]II, 1911, 384 ff.

[3] Schmidt *Ursprung* I[2] 408.

[4] Vgl. die freilich nur ähnlichen Jagdzauber bei Frazer *The Golden Bough*[3] I 1, 109 ff.

Zauberwerkzeuge zurückgelassen und die Vorfahren in den Zauberzeremonien unterrichtet, daneben auch noch nach einzelnen Sagen die Totemtiere geschaffen haben oder selbst sich in Totemtiere umwandelten."

Die sog. höchsten Wesen der ältesten australischen Stämme bilden also auch keinen Beweis für einen ursprünglichen Monotheismus; denn sie sind weder die einzigen, noch werden sie im allgemeinen verehrt. Allerdings sind sie von Haus aus keine Vorfahren; sie werden auch mit Naturerscheinungen erst nachträglich in Verbindung gebracht und stellen zunächst sog. Urheber dar, die nur das kausale Bedürfnis befriedigten. Immerhin könnte es in anderen Erdteilen, die also auch noch zu untersuchen sind, anders stehen; wenn ich die in ihnen wohnenden Primitiven, wie schon die australischen, zusammennehme und nicht die einzelnen Kulturkreise durch alle Erdteile hindurch verfolge, so kann ich mich dafür auf Schmidt selbst bzw. darauf berufen, daß sie auch nach ihm (Ursprung I² 766) „vielfach derartig eng miteinander verflochten sind, daß es schwer halten würde, jeden gesondert herauszustellen". Im einzelnen aber werde ich auch hier immer mit den ältesten Kulturen beginnen.

AUSTRONESIEN

Als Austronesien bezeichnet Schmidt (Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens in ihrer Bedeutung für die Ethnologie, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 29, 1899, 245, Die Mythologie der austronesischen Völker, ebd. 39, 1909, 242, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-philol. Kl. 53, 3, 1910, 1) die Inseln, die man sonst als Indonesien, Melanesien (nebst Mikronesien) und Polynesien zu unterscheiden pflegt. Und zwar glaubt er, daß sich ihre Kultur in dieser Reihenfolge entwickelt hat, während Graebner (Kultur der Gegenwart III 5, 505, auch Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln ⁴1927, 92) gerade umgekehrt die indonesische Kultur durch Mischung der melanesischen und polynesischen entstanden denkt. Ich stelle mich gleichwohl auch hier auf Schmidts Standpunkt und beginne also mit Indonesien, das ich wieder von Nordosten nach Südwesten durchnehme.

1. Auf den Philippinen, von deren Pygmäenbevölkerung ja schon die Rede war, glauben die Tagalen an ein höchstes Wesen, Bathala meicapal genannt, das, wie der erste Teil seines Namens (= Bhattāra), aus dem Hinduismus stammen könnte. Aber anderwärts führt es einheimische Namen, so bei den Igorroten Bontoc den Namen Lumaoig, soll auch auf Erden gelebt und den Menschen Vorschriften gegeben haben — kurz

es handelt sich bei ihm wieder, wenn nicht um einen menschlichen Heilbringer, dann um einen sog. Urheber.[1]

Auf Celebes, und zwar im Norden davon, in Minahassa, sucht Schmidt den Himmelsgott als einziges höchstes Wesen zu erweisen, aber dagegen entscheidet wohl, daß diesem die Gottheit der Erde zur Seite steht, ebenso wie ihm oder dem Gott der Sonne in Mittel-Celebes. Endlich im Süden, bei den Makassaren und Buginesen, heißt zwar der Obergott des Himmels Topalanrowe, d. h. der Schöpfer, aber auch ihm ist ein Obergott der Unterwelt zugesellt, der einen zum Teil indischen Namen, nämlich Guru ni Sallang führt; ein einziges höchstes Wesen liegt also auch hier nicht vor.

Auf den Kleinen Sundainseln sind mohammedanische oder auch christliche Einflüsse wahrzunehmen: so heißt eine gleich näher zu bezeichnende Gottheit auf Buru: Opa lahatala, d. h. Allah taʿāla, auf Wetar: Deos; aber trotzdem wird sie selbst schon früher verehrt worden sein. Nur handelt es sich dabei wieder um den Gott des Himmels oder der Sonne bzw. um das männliche Prinzip, dem das weibliche bzw. die Gottheit der Erde oder des Mondes gegenübersteht, also um kein einzigartiges höchstes Wesen.

Wenn bei den sog. See-Dayaks im Nordwesten von Borneo ein sog. höchstes Wesen Petara heißt, also wie bei den Tagalen einen indischen Namen führt, so ließe sich von da aus auch seine Auffassung als stets auf der Seite von Recht und Gerechtigkeit stehend sowie seine Verehrung nur in gewissen Notfällen erklären. Denn wenn das auch auf einen ursprünglichen Urheber hindeuten könnte, so spricht gegen einen solchen doch, daß Petara nicht die Weltschöpfung zugeschrieben, sondern diese in verschiedentlich anderer Weise gedacht wird. Im Südosten wird sie zwar dem sog. höchsten Wesen (zugleich allerdings seinem Bruder) zugeschrieben, aber da dieses Mahatara, d. h. Maha Bhattāra oder Hatalla, d. h. Allah ta ʿāla heißt, so könnte auch die Vorstellung von seiner Schöpfertätigkeit (zumal er auch weiterhin alles regiert und von zahllosen Geistern umgeben ist) auf fremden Einfluß zurückgehen. Endlich im Südwesten und im Innern wird die Schöpfung zwar Wesen mit einheimischen Namen zugeschrieben, aber neben ihnen erscheinen immer andere; also einzigartige höchste Wesen sind sie wieder nicht.

Auch bei den Batak auf Sumatra stehen den etwa als höchste Wesen zu bezeichnenden Gottheiten andere zur Seite, die doch jene Auffassung der ersteren verbieten, wie auf Nias dem guten Gott Lovalangi ein böser, Lature, der nach Schmidt sogar mehr verehrt wird. So ist

---

[1] Vgl. auch Schaumberg *Beiträge zur Kenntnis der im Innern Nord-Luzons lebenden Stämme,* Zeitschr. f. Ethnol. 21, 1889, 681: „Die Cabanassen-Leute erkennen ein höchstes Wesen an, widmen ihm aber keinen Kultus.“

monotheistischer Einfluß, an den Söderblom denkt, wohl vielmehr ausgeschlossen.

Endlich auf Madagaskar, das ja in sprachlicher Hinsicht zu Indonesien gehört, ist das höchste Wesen ein Sonnengott; denn das oder „Gott des Lichts“ scheint auch sein Name Zanahari zu bedeuten, den man sonst mit „der, welcher geschaffen hat“ übersetzt; außerdem steht ihm eine Göttin der Erde zur Seite. Ein eigentliches höchstes Wesen dürfte also in Indonesien nur auf den Philippinnen nachzuweisen sein, und hier hat es die Bedeutung eines Urhebers.

2. Gehen wir in Melanesien von der westlichsten und größten Insel, Neu-Guinea, aus, so begegnet uns hier verschiedentlich ein oberster Geist, dem vielleicht ein böses Prinzip gegenübertritt, außerdem aber manchmal ein Weltschöpfer, der nicht viel verehrt wird. Und das gilt auch von dem Wonekau der Karesau-Insulaner nördlich von Neu-Guinea, dem sonst nicht nur die Erschaffung der Sterne, sondern eine gewisse Weltregierung zugeschrieben wird.[1] Andererseits auf den Torres Strait-Inseln zwischen Neu-Guinea und Australien finden wir wieder einen großen Geist, der bald gut, bald böse ist; die daneben angenommenen Kulturheroen sind doch von den Urhebern zu unterscheiden.

Im Bismarck-Archipel ist auf den Admiralitätsinseln ebenfalls nur von einem großen Geist die Rede, dagegen in Neu-Mecklenburg von einem typischen Urheber namens Hintubuhet: „er hat den Himmel, die Erde und die Menschen geschaffen, kümmert sich aber jetzt um nichts mehr und lebt in vollständiger Gleichgültigkeit, befiehlt und verbietet nichts, straft und belohnt nicht; so ist auch niemand gehalten, ihm Gebete oder Opfer darzubringen, nur in extremen Fällen der Not oder Gefahr, wie bei Erdbeben oder Epidemien, erinnern die Eingeborenen sich seiner und rufen ihn an.“[2] Daß er manchmal weiblich gedacht wird, daß ein Paar oder mehrere Hintubuhet angenommen werden, spricht nicht gegen unsere Auffassung; im Gegenteil, es stimmt zu ihr, wenn auf diese Hintubuhet die beiden Heiratsklassen zurückgeführt werden.[3] Auch von zwei Brüdern werden diese abgeleitet, und ebenso in Neu-Pommern, wo sie indes ihrerseits wieder auf einen, manchmal weiblich gedachten[4] Urheber zurückgeführt werden, der sonst keine religiöse Bedeutung hat.

---

[1] Vgl. genauer Schmidt *Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner*, Anthropos 2, 1907, 1030.

[2] Pettazzoni *Dio* I 145.

[3] Gegen Wilhelm Müller *Die Religionen der Südsee* 1905—1910, dieses Archiv 16, 1913, 196 und auch Pettazzoni *Dio* I 146, 2.

[4] Die künstliche Erklärung dieser Veränderung durch Schmidt bei P. J. Meier *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel, Neupommern* 1909, VIIf. ist entbehrlich.

Auf den Salomoninseln, und zwar auf Buin, einem Teil von Bougainville, ist auch von mehreren Schöpfern die Rede, während in anderen Teilen dieser Insel und auf sonstigen Inseln dieser Gruppe ein solcher erscheint. Wenn dagegen auf San Cristoval ein göttliches Wesen namens Agunna nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erhalter und Richter gilt, so handelt es sich bei ihm doch nur um den obersten Geist, nicht ein von den übrigen verschiedenes, eigentlich höchstes Wesen.

Eine ähnliche Entwicklung können wir auf den Banks- und vielleicht auch den Riffinseln beobachten, während auf den Neuen Hebriden wieder ein Urheber angenommen worden zu sein scheint: wenigstens auf der Insel Malo gilt Takaro zwar als Schöpfer aller Dinge, wird aber nicht verehrt. Auch nach Schmidt (Ursprung I² 377) ist hier kein „eigentlich höchstes Wesen anzutreffen".

3. In Mikronesien begegnet uns ein Urheber auf den Karolinen oder genauer der Insel Yap: hier hat Yelafaz die Welt geschaffen, kümmert sich aber nicht weiter um sie, ebensowenig wie daher die Menschen um ihn. Ähnlich scheint Lage auf der Insel Fayo gedacht zu werden, während auf den Marschallinseln Himmel und Erde, denen allerdings noch ein anderes Wesen übergeordnet wird, als oberste Gottheiten gelten und auf den Gilbertinseln ein sog. höchstes Wesen doch nicht wirklich als ein solches betrachtet wird.

4. Kommen wir endlich zu Polynesien, so könnten auf den Fidschiinseln Ndengei wie Agunna auf San Cristoval nur als oberster Geist erklärt werden; aber anderes weist wohl zugleich auf einen Urheber hin. Er soll nämlich nicht nur die Welt geschaffen, sondern auch den Bau der Kanus gelehrt haben und wird nicht sehr verehrt; ja wenn man ihm Opfer darbringt, so soll er doch in seiner Höhle bleiben und sie durch seinen Sohn oder seine Söhne in Empfang nehmen lassen. Auch auf den Tongainseln und auf Tahiti wird ein Schöpfer angenommen, aber nicht viel verehrt; führt er auf Niue den Namen Tangaroa, so ist dieser doch anderwärts und auch auf Neuseeland ein Gott neben anderen. Wohl aber glauben manche Kreise an einen Urheber namens Jo, der alles geschaffen habe, gut sei und doch nur bei gewissen, besonders wichtigen Gelegenheiten angerufen werden dürfe. Wenn er als das Leben, die Seele, der Geist aller Dinge bezeichnet wird[1], so werden wir eine ähnliche Anschauung später in Amerika wiederfinden und dann auch die Frage zu beantworten suchen, wie diese Vorstellung wohl entstanden sein mag.

---

[1] Vgl. auch Best *The Cult of Jo, the Concept of a Supreme Deity as evolwed by the Ancestors of the Polynesians,* Man 13, 1913, Nr. 57, S. 98ff.

Hier ist zunächst über die austronesischen Stämme zu sagen, daß trotz Schmidt (Grundlinien 140) keineswegs „bei fast allen noch Überbleibsel und Spuren zu entdecken sind von der Anerkennung eines wirklichen höchsten Wesens", das weiterhin (Mitteilungen 39, 258) zu beschreiben wäre als „allmächtig, allwissend, barmherzig, hilfreich, stets gut, Richter und Gesetzgeber der ethischen Ordnung, Bestrafer des Bösen, Belohner des Guten auch in einem jenseitigen Leben". Diese Charakteristik trifft kaum auf eines der hier in Betracht kommenden höheren Wesen zu und darf natürlich erst recht nicht auf alle angewandt werden.

ASIEN

In Asien findet Schmidt (und zwar in seinem Werk: Menschheitswege zum Gotteserkennen 31 f.) den Glauben an ein höchstes Wesen zunächst bei den Ainu, der Urbevölkerung von Japan, von denen Batchelor (The Ainu and their Folklore 1901, 579) sagt: „Die Ainu schauen auf diesen Gott als auf die Quelle alles Lebens und Seins, den Macher der Menschen und der sogenannten Götter, den Aufrechterhalter aller Dinge und den Verteiler aller Autorität auf seine Diener." Auch Haas (Die Ainu und ihre Religion, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 8, 1925, IXf.) scheint dem zuzustimmen[1], doch handelt es sich dabei wohl nur um ein höchstes Wesen, neben dem andere stehen.

„Ähnliche Verhältnisse", fährt Schmidt (ebd. 32) fort, „liegen auch vor bei den Giljaken und Korjäken (in Nordostasien), wenn auch deren evolutionistisch gesinnte Erforscher Jochelson und Sternberg allerlei Einwendungen und Einschränkungen versuchen." Er verweist für diese auf „die zusammenfassende Darstellung bei Czaplika, Aboriginal Siberia 1914, 261ff. 271ff.", wo von Jochelson gesagt wird, daß er von den Korjäken nur sehr allgemeine Angaben über ihr höchstes Wesen erhalten konnte, und außerdem, daß dieses keine aktive Rolle in der Gestaltung des Geschickes der Menschen spielt, von Sternberg, daß nach ihm die Giljaken das Universum Kurn nennen und das Wort auf ihre höchste Gottheit anwenden.[2] So könnte diese ähnlich wie der Jo in Neuseeland gedacht werden, das höchste Wesen der Korjäken dagegen ein Urheber sein, wie wir sie nun schon vielfach gefunden haben; aber natürlich müßten beide erst noch genauer untersucht werden. Jedenfalls ist es irreführend, wenn Schmidt hier und sonst (wie übrigens auch andere Vertreter der kulturgeschichtlichen Methode in der Ethnologie) von

[1] Vgl. ferner Ribaud bei Cathrein *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit* I, 1914, 275. Bei Kremp *Beiträge zur Religion der Ainu* ist von einer höchsten Gottheit keine Rede.

[2] In dessen Arbeit: *Die Religion der Giljaken,* dieses Archiv 8, 1905, 244ff. 456ff. ist von einer höchsten Gottheit wieder überhaupt keine Rede.

den seinigen abweichende Anschauungen evolutionistisch nennt; denn eine Entwicklung nimmt auch er selbst an, nur eine solche, die er eingehender zu beweisen sucht als seine Gegner.[1]

Nach Jellinghaus (Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda-Kolhs in Chota Nagpore, Zeitschr. f. Ethnol. 3, 1871, 330ff.) nehmen auch die indischen Khols ein Wesen an, das alles, auch (obwohl es Sing-Bonga, d. h. Geist der Sonne heißt) die Sonne geschaffen hat, sich aber jetzt nicht mehr um die Erde kümmert, sondern weit entfernt im Himmel wohnt. Trotzdem sieht es alles und wird es zu seiner Zeit strafen; aber verehrt wird es nicht und ist also wieder ein sog. Urheber.

AFRIKA

Der älteste afrikanische Stamm dürften, vielleicht nächst den schon früher besprochenen Pygmäen und Buschmännern, die Hottentotten sein, und sie sollen nach Schebesta (Anthropos 18/19, 117f.) einen Urahnen „mit sichtlichen Zügen der Gottheit“ namens Tsui-Goab sowie neben ihm ein böses Prinzip namens Gaunab annehmen, das nichts anderes als der alte Gott der Buschmänner sei. So würde es sich bei dem ersteren um kein wirkliches höchstes Wesen handeln und noch weniger bei Heitsi Eibib, der von Haus aus ein Kulturheros sein dürfte.

Weiterhin bei den Bantu, und zwar zunächst den Ovambo, ist Karunga oder Kalunga ebenfalls kein höchstes Wesen, sondern wohl ein besonders mächtiger Geist, desgleichen bei den Betschuanen und Basutos Morimo, während bei den Zulus neuestens Wanger (The Zulu Notion of God, Anthropos 21, 1926, 383ff.) Unkulunkulu als ein solches erwiesen zu haben glaubt. Auch die Bawenda nehmen einen Schöpfer namens Kosana oder Kosane an, der sich aber jetzt nicht mehr um die Welt kümmere, sondern das Ralowimba überlasse, also kein eigentliches höchstes Wesen ist. Endlich unter Tilo verstehen die Baronga an der Delagoa-Bay zugleich etwas Unpersönliches: „Nicht nur insofern“, sagt Pettazzoni (Dio I 204), „als er der himmlische Raum in seiner Stofflichkeit ist, sondern auch insofern er in sich den weiteren und vageren Begriff eines Prinzips begreift, das wie eine geheime Kraft wirkt.“ Aber verehrt wird er in keiner Weise.

[1] Genauer und richtiger sagt Schmidt selbst (*Ursprung* I² 3): „Einen besonders schlimmen Einfluß hat hier besonders die übermäßige oder, besser gesagt, diejenige unrichtige Anwendung des Entwicklungsgedankens ausgeübt, die an den Anfang stets das Niedere, Unvollkommene schlechthin setzt . . . Er setzt vielmehr an den Anfang lediglich das Einfache, das Unentwickelte, d. h. ein Etwas, das gewisse Veranlagungen und Möglichkeiten zu späteren Formen in sich schließt, diese aber jetzt noch nicht aktuiert hat.“

Ebensowenig geschieht das mit dem Schöpfer, der unter verschiedenen Namen bei den weiter nördlich wohnenden sog. Ost-Bantu angenommen wird. Manchmal werden die betreffenden Bezeichnungen auch vor allem im unpersönlichen Sinne gebraucht, so daß ein Yao, dem ein Missionar die Idee eines persönlichen Gottes beizubringen suchte, von Che Mulungu sprach, was Sidney Hartland (Bantu and S. Africa, Encycl. of Rel. and Eth. II, 365) mit *Mr. God* übersetzt.

Im übrigen steht es ebenso, wie bei den Ost-, bei den West-Bantu: auch hier kümmert sich Nzambi, wie der Schöpfer durchweg heißt, nicht weiter um die Welt und wird daher auch von den Menschen nicht verehrt.[1] Wenn er manchmal weiblich und als die Erde gedacht und neben ihm ein männliches Prinzip, der Himmel, angenommen wird, so haben wir etwas Ähnliches schon in Indonesien gefunden; zugleich liegt dieser Anschauung natürlich die Vorstellung von Himmel und Erde als einem göttlichen Paar zugrunde.

Auch der Schöpfer, den einige nilotische Stämme, wie die Dinka und Schilluk, annehmen, wird kaum verehrt oder kümmert sich im allgemeinen nicht um die Menschen[2], und dasselbe wiederholt sich bei zahlreichen Negerstämmen, selbst den Bambara, die ihn Alla nennen, aber eben nicht wie diesen denken. Anderwärts freilich geschieht es, aber wie sich das erklärt, kann wieder erst später untersucht werden.

Wenn Pettazzoni, nachdem er schon früher darüber gehandelt hatte (La religione primitiva in Sardegna 1912, I primordi della religione in Sardegna, dieses Archiv 16, 321ff., auch Primordi etc., Actes du IVe congrès international d'histoire des religions 1913, 142f.) im ersten Bande seines Dio am Ende des Kapitels über Afrika zu dortigen Gebräuchen manche Parallele in Sardinien aufweist, so genügen sie doch noch nicht, um in dem *Sardus* (oder *Sardorum*) *pater* oder *Σαρδοπάτωρ* ein ebensolches höchstes Wesen, wie es in Nordafrika angenommen wird, erkennen zu lassen; außerdem würde es sich gerade dann auch bei ihm wohl nur um ein solches im uneigentlichen Sinne des Wortes handeln.

SÜDAMERIKA

Als die ältesten Stämme in Südamerika können zunächst die Feuerländer angesehen werden[3], von denen einige (und zwar Angehörige des Yamana-Stammes) schon nach einer Nachricht aus dem Jahre 1830

---

[1] Vgl. auch Dangel *Probleme der afrikanischen Ethnographie im Lichte völkerpsychologischer Fragestellung (Prolegomena),* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg 13, 1928, 49. 57.

[2] Auch gegen Schmidt *Ethnographische Bemerkungen* 23f.

[3] Vgl. auch Schmidt *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika,* Zeitschr. f. Ethnol. 45 (1913) 1020. 1022. 1040f.

„starke Gefühle für ein höchstes Wesen“ zeigten.[1] Dann wies Borgatello (Nella Terra del Fuoco 1924, 74) auf ein solches, Timáulk (oder vielmehr Temáukl) genanntes Wesen bei den Ona hin[2], das nachträglich auch de Agostini bei ihnen anerkannte.[3] Namentlich aber machten Koppers (Anthropos 14/15, 1919/20, 1131f., La religion et l'Être Suprême chez les Yagans, Semaine d'ethnologie religieuse, III[e] session 316ff., bei Schmidt, Menschheitswege 33ff., Unter Feuerland-Indianern 1924, 139ff., Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland 1926, 10ff.) und Gusinde (Die religiösen Anschauungen der Feuerländer, Akademische Missionsblätter 15, 12ff.)[4] eingehende Mitteilungen über jenes sog. höchste Wesen der Yamana, das nach ihnen Watauinéwa heißt und in der Tat nicht erst aus dem Christentum stammen wird.[5] Aber in der Abschätzung der Bedeutung dieses Glaubens für die Yamana, der den unter ihnen wohnenden Europäern bis dahin unbekannt geblieben war, gehen Koppers und Gusinde entschieden zu weit; namentlich die von ersterem mitgeteilten 46 Gebete sind zum allergrößten Teil überhaupt keine solche, denn sie reden von Watauinéwa nicht in der zweiten, sondern in der dritten Person und manchmal in sehr wenig ehrerbietiger Weise.[6] Auch ein ungenauerweise sogenanntes Primitialopfer hat Gusinde nur bei den Ona festgestellt: „Will einer des Abends spät noch etwas genießen, so wirft er ein kleines Stück des Fleisches hinaus und sagt: ‘Jetzt will ich noch etwas essen; dieses ist für dich, Temáukl, das kannst du essen’“[7], aber im allgemeinen räumt er (bei Schmidt, Ursprung II 892) ein, daß der Monotheismus der Ona „bei weitem nicht so lebhaft im Bewußtsein der einzelnen wirkt wie bei den Yagan“. Immerhin handelt es sich bei ihnen, wie bei den Yamana, nicht um einen bloßen Urheberglauben (ja Watauinewa wird überhaupt nicht als Schöpfer bezeichnet), sondern einen solchen, der auch in anderer Beziehung von Bedeutung ist. Aber bei den Halakwulup oder Alakaluf, dem ältesten von diesen Stämmen, wird das höchste Wesen,

[1] Vgl. Koppers *Entgegnung,* Philolog. Wochenschrift 47, 1927, 573, Anthropos 22, 1927, 286f., Schmidt *Ursprung* II 923.

[2] Vgl. Koppers *Rückerwiderung,* Anthropos 21, 1926, 721.

[3] Vgl. Gusinde, Philolog. Wochenschr. 47, 574; anders freilich de Agostini *Zehn Jahre im Feuerlande* 1924, 291. Im übrigen vgl. Schmidt *Ursprung* II 889ff.

[4] Weitere Literatur siehe Schmidt *Ursprung*² I 921. 947, sowie Internat. Archiv 29, 124.

[5] Die Einwendungen von Fahrenfort *Het hoogste wezen* 154ff. sind nicht durchschlagend.

[6] Vgl. auch Preuß, Zeitwende 2, 1, 413f., *Glauben und Mystik* 48, der aber jene eigentlichen Gebete auf christlichen Einfluß zurückführt.

[7] Vgl. Koppers *Gottesglaube* 16, sowie Schmidt *Ursprung* II 895. 991. 992. 1025.

der Schöpfer aller Dinge, der auch jedem Einzelnen das Leben gibt und nimmt, neben dem nach einem älteren Berichterstatter (bei Schmidt, Ursprung II 967) ein böser Geist stand und jedenfalls von Haus aus verschiedene solche angenommen wurden — denn an die bei der Männerfeier (auch der Yamanas) dargestellten Geister glauben selbstverständlich ursprünglich nicht nur die Frauen —, in keiner Weise verehrt; es ist also wohl doch von Haus aus eben nur ein Urheber.

Auch die Tehuelche und Puelche glauben nur an einen Schöpfer, der sich jetzt nicht mehr um die Welt kümmert, und ebenso die Camacâes oder Camacan in Bahia und andere Stämme südlich vom Amazonenstrom. Ob die Botokuden ihren Maret als Schöpfer betrachten, ist unsicher; doch wird auf ihn der Gebrauch der Lippenpflöcke zurückgeführt, nach denen sie ja selbst heißen. Und zugleich wird dieses Wesen wirklich verehrt, ebenso wie höhere Wesen bei anderen brasilianischen Stämmen; doch sind jene, da neben ihnen andere stehen, nicht als höchste Wesen zu betrachten.

Die Uitoto in Ecuador verehren ihr sog. höchstes Wesen wieder nicht, und ebensowenig die Kágaba in Columbien — wenigstens gebraucht man, wie Preuß (Psycholog. Forschung 2, 170f.) zeigt, mit Bezug auf es andere Ausdrücke als mit Bezug auf die sonstigen göttlichen Wesen. Und auch sonst besitzt ihre Allmutter (jenes Wesen wird weiblich gedacht) gerade nicht „alle Merkmale eines höchsten Gottes“[1]; vielmehr wird sie nur als die Mutter aller Arten von Menschen und aller Stämme, der Donner, Flüsse, Wege und aller Arten von Dingen, der Gesänge und Tänze, des Feuers, der Sonne und der Milchstraße bezeichnet, also als Urheberin gedacht. Auch das weist wohl auf eine solche hin, daß sie manchmal mit einem der Urahnen oder Heilbringer, die man annimmt, zu einem Paar zusammengefaßt wird. Dagegen, daß sie das All verkörpere, kann ich so wenig wie bei dem sog. höchsten Wesen der Uitoto finden — es folgt meiner Meinung nach auch nicht daraus, daß nach ihnen jenes „einem bloßen, fast existenzlosen Scheindinge *(naino)* und der Erzählung, dem Festen *(rafue)* oder dem Wort *(ikino)* seinen Ursprung verdankt“.[2] Ob die gleiche Deutung endlich für die Cora-Indianer in der Sierra del Nayarit in Mexiko oder die alten Mexikaner selbst zutrifft, kann uns hier deshalb gleichgültig sein, weil sie wirklich für keinen, wenn auch nur uneigentlichen Monotheismus gelten soll; und auch die Frage, wie Preuß (und im Anschluß an ihn Beth) zu jener eigentümlichen Auffassung des sog. höchsten Wesens gekommen ist, wird besser erst nachher untersucht.

---

[1] Gegen denselben *Die Eingeborenen Amerikas* (*Religionsgeschichtliches Lesebuch* von Bertholet[2] 2), 1926, 39, *Glauben und Mystik* 43f.

[2] Preuß, Psycholog. Forschung 2, 174.

NORDAMERIKA

Die ältesten Stämme Nordamerikas sind die kalifornischen Indianer[1], die freilich im Süden, wo man sie geradezu Missionsindianer nennt, wie sonst, so auch in der uns hier interessierenden Beziehung vom Christentum beeinflußt sein könnten. Aber wenn Powers (bei Pettazzoni, Dio I 276) das daraus schließen wollte, daß „der Alte da oben" oder wie er sonst bezeichnet wird, *vox et praeterea nihil* sei, so spricht das gewiß eher für einen Urheber, zumal bei manchen Stämmen an seine Stelle vielmehr der Coyote oder *canis latrans,* also eine Hundeart getreten ist und er selbst als silbergrauer Fuchs bezeichnet wird, während anderwärts von einem menschlichen Demiurg die Rede ist.[2] So wird man auch hier nicht von einem wirklichen höchsten Wesen reden dürfen, obwohl die Vorstellung wenigstens „vereinzelt" auch Graebner (Kultur der Gegenwart III 5, 484) bei diesen Stämmen findet und sie Schmidt bei den verschiedensten nachzuweisen sucht. In der Tat glauben die im Norden des Zentralgebiets wohnenden Wiyot und die im Süden desselben ansässigen Pomo an einen guten Schöpfergott, zu dem man auch betet, aber bei den mit ersteren zusammengehörigen Maidu erscheint er nur in den Mythen, d. h. als Urheber, und diese Vorstellung wird anderwärts auf Tiere oder Stammväter bezogen, ist also wohl die ursprünglichere.

Die nächstältesten nordamerikanischen Stämme sind nach Graebner die Athapasken, unter denen die Dénés oder Tinneh an ein höheres Wesen glauben, das die atmosphärischen Erscheinungen ordnet und auch die Schuldigen straft, aber nicht verehrt wird; es wird sich also bei ihm, und ebenso bei dem „Geber", den nach Schmidt die Joschuar-Indianer die Welt erschaffen und die Menschen unterrichten, aber sich dann in den Himmel zurückziehen lassen, ursprünglich vielmehr um einen Urheber handeln. Auch die Apachen erkennen ein solches Wesen an, lassen ihm aber weder öffentliche Anbetung noch sonstige Verehrung zuteil werden, und die Tsimschian- und Haida-Indianer, bei denen das der Fall ist, sind zweifellos jüngeren Ursprungs.

Andererseits muß auch nach Schmidt (Ursprung II 780) „von Anfang an dem höchsten Wesen der Algonkins eine gewisse Neigung zur Otiosität und zum Zurückgehen in Menschenferne eigen gewesen sein"; es

---

[1] Vgl. auch Fr. Krause *Die Kultur der kalifornischen Indianer in ihrer Bedeutung für die Ethnologie und die nordamerikanische Völkerkunde* 1921, Schmidt *Die alten Stämme Nordamerikas, Festschrift für Seler* 1922, 471ff., *Ursprung* II 9. 19. 23ff.

[2] Vgl. besonders Dangel *Der Schöpferglaube der Nordzentralkalifornier,* Studi e materiali di storia delle religioni 3, 1927, 31ff.

wird also schon deshalb nicht erst christlichen Ursprungs sein.[1] Aber auch wenn es Preuß, weil diese Stämme als *manitu,* wie die Irokesen als *orenda,* die Sioux als *wakan,* zugleich alles Außergewöhnliche und Geheimnisvolle bezeichnen, als „Verkörperung dieser Weltordnung" erklärt, so ist das unberechtigt[2]; der Gebrauch jener Ausdrücke (und des neuseeländischen Jo) im persönlichen Sinne versteht sich ebenso gut oder einfacher daraus, daß sie eben auf dieses Wesen vor allem zutreffen. Noch weniger kann es also als Verkörperung der Welt aufgefaßt werden, vielmehr führt gerade die Beschreibung, die Preuß in seiner letzten Arbeit (S. 40) von dem sog. höchsten Wesen gibt, darauf, in ihm einen Urheber zu sehen — nicht natürlich nur im Sinne eines Schöpfers der Welt und der Menschen, sondern auch eines Urhebers der „vielen Einzelheiten des praktischen Glaubens".

Ja Söderblom hat einen Urheber auch bei höherstehenden Völkern in Europa, Afrika und Asien nachweisen wollen, und wenngleich das streng genommen nicht zu unserem Thema gehört, soll es doch zur Ergänzung des bisher Gesagten hier ebenfalls nachgeprüft werden.

HÖHERSTEHENDE VÖLKER

Freilich wenn er (Werden[2] 119) den „einzigen" Gott der Geten, von dem Herodot schreibt, Zalmoxis, als einen *deus otiosus* oder Urheber erklärt, so dürfte das nicht zutreffen.[3] Zalmoxis sollte sich nämlich in ein unterirdisches Gemach zurückgezogen und von dort im vierten Jahre wieder erschienen sein; auch wurde zu ihm je im fünften Jahre ein Bote geschickt, den man zu diesem Zweck in einer besonderen Weise tötete. So könnte er ursprünglich ein Vegetationsgott gewesen sein, von dem man, wie von anderen solchen, annahm, daß er gestorben und wieder lebendig geworden sei, den man aber außerdem, wieder wie

[1] Vgl. auch Harrington *Religion and Ceremonies of the Lenape (Indian Notes and Monographs)* 1921, 18ff., sowie Freund *Rede des Irokesen-Häuptlings Sagoyewatha* (gehalten 1826), *Geist und Gesellschaft, Kurt Breysig zu seinem sechzigsten Geburtstag* 1927, II 109ff.

[2] Auch wenn Alice Fletcher und La Flesche bei Preuß *Die Eingeborenen Amerikas* 32, von der Vision, die der mannbar werdende Omaha-Jüngling hatte und in der er seinen künftigen Schutzgeist sah oder hörte, sagen: „Es war seine persönliche Verbindung mit dem unermeßlichen All, durch die er seinen Geist und seine persönlichen physischen Kräfte stärken konnte", so ist das die Auffassung der Berichterstatter, nicht der Omaha selbst. Vgl. auch Dangel *Tirawa, der höchste Gott der Pawnee,* dieses Archiv 27, 1929, 140: „Tirawa ist keine Personifizierung der Zauberkraft oder der 'Macht', er ist kein einziger Gott, dessen Macht und sonstige Eigenschaften ihn über andere, später geborene Götter erheben; er ist nur der Häuptling anderer Götter usw."

[3] Vgl. zum folgenden Clemen *Religionsgeschichte Europas* I, 1926, 191f.

anderwärts, in Gestalt eines Menschen immer von neuem töten zu müssen glaubte — ursprünglich gewiß jedes Jahr, später, weil das zu grausam erschien, nur aller vier Jahre, woraus sich denn auch jene Zeitbestimmung in dem Mythus von ihm erklären dürfte.

Eher erinnert an jenen Urheber der Ukko der Finnen, der alles geschaffen hat, aber nicht verehrt wird. „Allerdings könnte man daran zweifeln“, sagt Hoffmann (La notion de l'être suprême 95), „und aus ihm den Gott des Himmels oder den Himmel machen, aber der Glaube der anderen Finno-Ugrier hindert uns daran. Seien es die Wogulen, Ostjaken, Wotjäken oder Samojeden — keiner bringt Num, Turim oder Inmar ein Opfer dar.“

Auf einen Urheber deutet es wohl auch hin, wenn Helmold (cron. Slav. I 83) von den Slawen sagt: inter multiformia deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffidenter unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse. Wenn Brückner (Mitologia slava o. J. 108**, Die Slaven bei Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch [2] 3, 1926, 8) diese Aussagen auf christlichen Einfluß zurückführt, so liegt das offenbar ebensowenig nahe wie bei manchen primitiven Anschauungen, die wir kennengelernt haben; man wird eher an den bei diesen so verbreiteten Urheberglauben denken, den Söderblom auch bei Indogermanen, den Römern, Griechen, Persern und Indern, wahrnimmt.

Zwar weiß er natürlich so gut wie irgendjemand (Werden [2] 147), daß der erste Bestandteil des Namens des vedischen Dyāus pitā, des griechischen Ζεὺς πατήρ, des römischen Juppiter mit einer Wurzel zusammenhängt, die „Licht, leuchtend“ bedeutet, aber er fragt doch (im Gegensatz zu den oben Genannten, die sich gerade umgekehrt einen reinen Urheberglauben nicht vorstellen können), „ob der Himmel, das Himmelsgewölbe ein solcher Naturgegenstand ist, von dem man sich schon auf dem primitiven Stadium, auf das diese Namen zurückgehen, denken kann, daß er personifiziert wird und als Gottheit aufritt —“ und weiter: „was ‚Vater‘ als Zusatz zu Dyāus, Ζεύς, Iovis heißt. Gab der Name ‚Vater‘ dem betreffenden Gott einen Ehrenplatz unter den übrigen Himmlischen? Oder verbildlichte er das Verhältnis des Gottes zu seinen irdischen Verehrern? Schrader (Aryan Religion, Encycl. of Rel. and Eth. II 38) erklärt sich für die erstere Alternative als die wahrscheinlichere.[1] Ich halte das letztere für ebenso wahrscheinlich .... Man würde dann der ursprünglichen Auffassung am nächsten kommen mit der Übersetzung ‘Vater im

[1] Ebenso Sten Konow bei Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgeschichte* [4] 1925, II 13.

Himmel' anstatt 'Vater Himmel'. Der Ursprung des höheren Wesens würde dann nicht der Himmel als Naturphänomen sein, sondern eine nähere und brennendere Frage, nämlich die nach dem Ursprung der Wesen, Dinge und Kulte. Das würde auch die Herrscherstellung von Zeus und Juppiter in ihren Religionen in befriedigender Weise erklären." Freilich beweisen wird sich das nicht lassen, ja die entsprechende Deutung eines ägyptischen und semitischen Gottesbegriffs unterliegt auch noch anderen Bedenken.

Zunächst bei den Ägyptern verbirgt nach Söderblom (ebd. [2]142 f.) vielleicht der Sonnengott oder der alte Hor unter seiner Tier- (genauer Falken-)gestalt einen Urvater. Denn daß „die alten Könige beinahe immer in dieser Weise dargestellt" wurden, erklärt er sich daraus, daß „ein wahrscheinlich aus Süden[1] gekommener Falken-Clan in der Urzeit über Ägypten geherrscht" habe, der den Falken als seinen Urheber ansah. Aber daß, wie Wiedemann (Der Tierkult der alten Ägypter 1912, 27) sagt, nur der Falke mit dem Sonnengott eine untrennbare Einheit bildete, während die übrigen Tiere ihren Göttern dauernd fremd blieben — das erklärt sich gewiß nicht nur auf diese Weise, im Gegenteil: gerade wenn der Falke der Totem eines Clans war, so verstünde sich seine Identifizierung mit dem Sonnengott nicht; denn ein Totem ist ursprünglich nicht verehrt worden. Und hat es überhaupt bei den Ägyptern Totemismus gegeben? Gewiß ist der Falke zunächst für sich verehrt worden; aber auf einen Urheber deutet, soweit ich sehe, nichts bei ihm hin.

Und ebensowenig wohl bei dem Elohim, El Eljon, El olam, El Schaddai der Genesis, mag er sich auch noch so sehr von dem Jahwe, wie ihn Moses verkündet hat, unterscheiden. „Schon im 3. Kap. des Exodus brennt der Busch. Im 13. Kap. türmen sich die Wolkensäule und die Feuersäule auf, beides Zeugen von Jahwes Nähe. Im 19. Kap. bricht es los. Derselbe alte, unvergleichbare Erzähler, der Jahwist, unterstützt von dem Verkünder der nordisraelitischen Tradition, dem Elohisten, beide lassen uns sehen und hören, wie es donnert und blitzt, wie der Sinai wie ein Schmelzofen raucht und bebt und widerhallt wie von Posaunen. Von nun an hören Wolken und Gekrach, Feuer und Rauch, Sturm und Erdbeben nie mehr auf, Jahwes Erscheinen zu begleiten. Gewiß kann er sich auch in der Stille oder vor dem Innern des Propheten offenbaren. Aber noch in späteren Zeiten behält die Theophanie in Israel etwas von dem gewaltigen Schauspiel am Sinai, und die Naturkatastrophen, die man am Jüngsten Tage erwartet, sind nichts als die altbekannten Begleiterscheinungen von Jahwes Erscheinen."[2] So hat Söderblom ge-

[1] Anders übrigens Scharff *Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte* 1927, 36 f. 47. 48 f.

[2] Söderblom *Werden*[2] 271 f.; vgl. auch Volz *Das Dämonische in Jahve* 1924.

wiß recht, wenn er Langs Meinung (Making 281) ablehnt, Jahwe sei „eine wieder lebendig gewordene Erinnerung an das sittliche höchste Wesen, das Israel in äußerst entfernten Zeiten gekannt haben muß, wenn es nicht weniger begünstigt war als die Australier, Buschmänner und Andamanesen"[1]; indes ebensowenig kann ich ein Pendant zu dem primitiven Urheber in dem vormosaischen Gott erkennen, der doch den Menschen viel näher steht als jener.[2]

Schalten wir dann hier die entsprechende Erklärung eines anderen semitischen Gottes ein, die allerdings nicht Söderblom versucht hat, so deutet Brockelmann (Allah und die Götzen, dieses Archiv 21, 1922, 99 ff.) jenen als Urheber. Und gewiß läßt er sich nicht aus dem Christentum ableiten; denn dann würden nicht neben ihm die „Götzen" verehrt, auch nicht an den bekannten Stellen Sure 37, 149. 53, 21 Töchter von ihm angenommen worden sein. Aber die Erklärung als Urheber genügt doch auch nicht; denn wenngleich Allah als Schöpfer bezeichnet wird, so doch zugleich als Lenker der Geschicke des Menschen — und das geht über den Begriff des Urhebers hinaus.[3] Ich möchte also eher vermuten, daß ihm, wie dem Gott der Israeliten vor Mose, etwas Ähnliches wie der westsemitische Baal zugrunde liegt — denn wenn Söderblom (Werden[2] 278) nach dem Vorgang von Montefiore (Lectures on the Origine and Growth of Religion 1892, 46) diesen vielmehr mit Jahwe vergleicht, so denkt er an die „gewaltsamen Züge in seinem Wesen", die sich doch nicht überall finden.

Aber auch wenn er (ebd. [2] 279, vgl. 286) sich Ahurō Mazdå vor Zarathuštrō „als ein höheres Ursprungswesen vorstellen" möchte, „das die Achämeniden, wie andere iranische Clane und Stämme, ehemals als Hauptgottheit verehrt hätten", so möchte ich demgegenüber zunächst bemerken, daß die Achämeniden wohl doch schon Zarathuštrier waren, vor allem aber, daß bei Ahurō Mazdå doch zu wenig auf einen Urheber hindeutet. Gewiß tritt im Uschtavaiti-Hymnus (Yasna 44) besonders seine Eigenschaft als Ursprung hervor, aber im übrigen kann man wohl, wie von Jahwe, auch von ihm sagen: „Gibt es in der Religionsgeschichte eine Gottheit, die niemals ein *deus otiosus* gewesen ist, so ist es" Ahurō Mazdå.[4]

---

[1] Auch gegen Frick *Vergleichende Religionswissenschaft* 1928, 82.

[2] Vgl. auch Otto *Das Heilige* 1917. [3]1919, 81.

[3] Vgl. auch Schmidt *Ursprung* I[2] 672: „Insbesondere ist ein Hochgott, der so in das physische Geschehen der Welt und das ethische Leben der Menschen eingreift, zu dem der Mensch in so lebendigen Beziehungen der Hoffnung, der Bitte, der Furcht, des Leidens steht, doch alles andere eher als ein otioser Gott, der auch keinen Kult empfinge."

[4] Pettazzoni *Ahura Mazda the Knowing God, Indo-Iranian Studies in Honour of D. D. P. Sanjana* 1925, 149 ff. will in Ahurō Mazdå vielmehr einen Himmelsgott sehen, so wie ihn die Primitiven verehrt hätten; aber das ist etwas anderes.

Ebenso ist der indische Varuna wohl zu aktiv, um auch nur ursprünglich als „der mächtige Urheber"[1] bezeichnet zu werden. Gewiß hat er „die Schöpfung mittels Magie zustande gebracht", „auch Gebote und Bestimmungen für das Leben des Menschen rühren von ihm her", aber zugleich wird doch „die Ordnung der Natur, der Gang der Sonne und der Fluten, das Morgenrot von ihm geleitet". So ist Varuna von Güntert (Der arische Weltkönig und Heiland 1923, 97ff.) vielmehr als Weltkönig, von Sten Konow (bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch[4] II 19) als Hüter der Rechtsordnung gedeutet worden, während eine Verbindung mit Teilen der Natur auch nach ihnen erst nachträglich vorgenommen worden ist.

Endlich den chinesischen Schang-ti hält Söderblom ebenso wie nicht nur Chavannes (Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise, Revue de l'hist. des rel. 43, 1901, 123ff.), Laufer (Jade 1902, 120ff.), Haas (Theol. Literaturzeitung 1913, 290, sowie bei Lehmann und Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte[2] 1922, 6, 2), sondern auch Schindler (The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings, Hirth Anniversary Volume 1921, 336ff.) für ursprünglich von dem Himmelsgott T'ien verschieden, erklärt ihn aber nicht, wie der an erster und letzter Stelle Genannte, als einen Vorfahren, und zwar vor allem, weil der Ausdruck immer nur einen Gott bezeichne, obwohl als höchster Herrscher, was er bedeutet, auch ein Mensch hätte charakterisiert werden können, sowie weil die Verehrung Schang-tis trotz alles Wechsels der Dynastien immer bestehen geblieben sei. Das letztere wird nun freilich von Schindler bestritten, und auch das erstere könnte man daraus erklären, daß der Ausdruck eben für den Himmelsgott üblich geworden war, aber gerade das ist, wenn er ursprünglich jenen Sinn gehabt haben soll, nicht recht verständlich. Noch weniger freilich, wenn er, wie Franke (bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch[4] I 189) und Schmitt (China II, Chinesische Religion, Die Religion in Geschichte und Gegenwart[2] I, 1927, 1504) meinen, ursprünglich den Polarstern bedeutet hätte, für den doch später ein anderer Gott angenommen wurde.[2] Und so

---

[1] Söderblom *Werden*[2] 145.

[2] Vgl. auch F. E. A. Krause bei Clemen *Die Religionen der Erde* (1928), 84: „In der Sprache der klassischen Texte ist der oberste Himmelsbegriff häufig gleichgesetzt mit einer teilweise anthropomorph geschilderten Gottheit, dem Shang-ti, worin eine alte Gestirnfigur (der Polarstern) zu sehen ist, die ihre Ausnahmestellung möglicherweise durch territoriale und politische Ereignisse erhalten hat." Etwas anders noch *Ju-Tao-Fo* 1924, 36: „Der Name des Shang-ti, der mit dem hohen Himmel gleichgesetzt erscheint, mag ursprünglich eine Einzelfigur unter vielen Lokalgottheiten der pantheistischen Naturverehrung bezeichnet haben, die durch politische Gründe zu einer Ausnahmestellung gelangte."

könnte Schang-ti in der Tat eigentlich ein Urheber gewesen sein; denn wenn er auch nicht als solcher beschrieben wird, so würde doch der Umstand, daß er nur in der Staatsreligion eine Rolle spielte, vielleicht so zu deuten sein. Nur sicher ist das wieder keineswegs, und auch wenn es so wäre, würde gerade dann die Verwendung des Namens Schang-ti zur Bezeichnung des christlichen Gottes, wie sie die ersten jesuitischen Missionare in China aufbrachten und wie sie im Gegensatz zu der damaligen Entscheidung des Papstes auch jetzt wieder manche für richtig halten, nicht zu empfehlen sein — so wenig wie der Gebrauch der Namen von primitiven Urhebern zu dem angegebenen Zweck; denn der christliche Gott ist eben mehr als ein solcher.

SCHLUSS

Jedenfalls hat Söderblom das bleibende Verdienst, die sog. höchsten Wesen bei den Primitiven in vielen Fällen als bloße Urheber erwiesen und dadurch eine Schwierigkeit beseitigt zu haben, die ihrer Anerkennung bei manchen Gelehrten im Wege gestanden haben dürfte. Wenigstens Preuß sagte in dem früher zitierten Aufsatz (Zeitwende 2, 1, 400) ausdrücklich: „Es kommt mir nicht darauf an, das Neue, das man kurz als den Glauben an ein höchstes Wesen zusammenfassen kann, hier nur vorzuführen, sondern weit wichtiger ist mir, es mit unseren früheren Vorstellungen (von der Religion der Primitiven) zu einer Einheit zu verschmelzen.“ Er sah eben ein, daß ein wirkliches höchstes Wesen, das auch eine religiöse Bedeutung hätte, nicht wohl selbständig neben den anderen Glaubensgegenständen stehen könnte, deshalb ließ er jene (Geistige Kultur 62) „eine Zusammenlegung sämtlicher Kräfte der Natur“ oder (Psychologische Forschung 2, 165. 206) „eine Verkörperung der ganzen Welt“ oder endlich (Glauben und Mystik 43) zunächst eine solche „der Weltordnung“ bedeuten. Aber das alles nahm er nur an, weil er von der falschen Voraussetzung ausging, daß diese höheren Wesen von Anfang an eine religiöse Bedeutung gehabt hätten, während sie tatsächlich „etwas für sich Bestehendes“ bilden, „das mit den übrigen Glaubensanschauungen unmittelbar nichts zu tun“ hat.[1] Ein Urheber, der zunächst lediglich das kausale Bedürfnis befriedigte, hatte wirklich auch neben den Kräften, die ursprünglich in den Dingen gefunden wurden, ebenso Platz wie neben den Geistern, die später angenommen wurden; denn er wird zunächst überhaupt nicht verehrt worden sein.[2] Frei-

---

[1] Preuß, Zeitwende 2, 1, 409.

[2] Vgl. auch Nieuwenhuis *Das höchste Wesen im Heidentum,* Internat. Archiv f. Ethnographie 27, 1926, 145: „Nach der richtigen Wertschätzung der vorliegenden Daten in bezug auf die Begriffe eines höchsten Wesens erfolgt also eine Erklärung für seine Entstehung mittels der Gesetze unseres kausalen und

lich meint Schmidt umgekehrt, das sei früher mehr als später der Fall gewesen, aber dagegen spricht, daß es gerade bei jüngeren Stämmen mehr als bei den älteren geschieht. Und zwar wird das damit zusammenhängen, daß der Urheber nachträglich mit Teilen der Natur identifiziert wurde, die als höhere Wesen galten, oder daß er selbst (auf Grund der Anlage des Menschen zur Religion) als ein solches aufgefaßt wurde, das auch religiöse Bedeutung hätte.[1] Daß das geschah, haben Schmidt und seine Schüler außer vielem andern, dessen Kenntnis wir ihnen verdanken, nachgewiesen: aber ihre Hauptthese, der auch die späteren Bände des „Ursprungs der Gottesidee" dienen sollen, die Annahme eines Urmonotheismus, ist auch in dem ungenauen Sinne, in dem sie das Wort gebrauchen, unhaltbar; denn wie Söderblom (Werden[2] 124) sagt: „Weder ‚Mono' noch ‚Theismus' will passen." Man stellte jene These doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Uroffenbarung ausging, und gebrauchte daher auch zu ihrer Stütze Verallgemeinerungen und Übertreibungen, die andere, nicht auf demselben Standpunkte stehende Forscher längst als solche hätten erkennen sollen.[2] Wenn vollends von mir befreundeter und von mir hochgeschätztester Seite jetzt auch der allgemeinen Kulturgeschichte die große Entdeckung der völkerkundlichen Weltgeschichte vermittelt werden soll, „daß auf den niedrigsten, uns noch zugänglichen Entwicklungsstufen der Glaube an ein höchstes Wesen das gesamte Leben durchzieht"[3], so möchte ich vielmehr vom Standpunkt der Religionsgeschichte der Primitiven aus vor dieser Annahme als einer Fiktion warnen.

---

logischen Denkens ohne weiteres. Eine Stütze für die Richtigkeit dieser Deutung finden wir in der höchst bemerkenswerten Erscheinung, daß das allgemeine Vorkommen des höchsten Wesens in den spiritistischen Religionen und sein allumfassender Charakter nicht seine geringe Beachtung im Kult heutzutage verhindert haben können."

[1] Vgl. dazu Otto *Das Heilige*[3] 143: „In diesen Fällen haben wir es dann klar mit vorauseilenden Antizipationen und Vorahnungen zu tun, die unter dem Druck einer stark wirkenden inneren vernünftigen Ideenanlage nicht überraschend, ja als gelegentliche geradezu zu erwarten und natürlich sind, die aber ohne diese als reine Rätsel stehen bleiben würden."

[2] Vgl. auch Nieuwenhuis *Internat. Archiv f. Ethnographie* 27, 136: „Auch ich glaube, daß er sich hier stärker durch seine persönlichen Gefühle hat leiten lassen, als vom wissenschaftlichen Standpunkte unanfechtbar ist."

[3] Kern *Kultur- und Universalgeschichte* 404.

II. BERICHTE

ALTGERMANISCHE RELIGION

VON *FR. KAUFFMANN* IN KIEL

Folgende Veröffentlichungen sind bei mir zur Anzeige im Archiv eingegangen:

Die Lieder der Edda. Hrsg. von B. Sijmons und H. Gering. Dritter Band: Kommentar; 1. Hälfte: Götterlieder (Germanistische Handbibliothek VII, 3, 1). Halle 1927, Buchhandlung des Waisenhauses. XIX, 438 S. 22 *RM.*

Hugo Gering, der Verfasser dieses Kommentarbandes, Vertreter der nordischen Philologie an der Universität Kiel, ist am 3. Febr. 1925 verstorben. In seinem Nachlaß fand sich sein Werk fertig vor. Es ist nunmehr von B. Sijmons (Groningen) herausgegeben und mit zahlreichen Zusätzen von seiner Hand versehen worden. Für das Studium der altnordischen Mythologie wird dies stattliche Buch, dessen zweite Hälfte demnächst erscheinen soll, zweifellos das bevorzugte Hilfsmittel werden. Es ist sehr reichhaltig und mit musterhafter Sorgfalt ausgearbeitet.

K. Krohn, Skandinavisk Mytologi (Olaus-Petri-Föreläsningar). Helsingfors 1922, Holger Schildts Förlagsaktiebolag. 228 S. 40 *M* (finn.).

Diese von dem verdienten Vertreter der finnischen Volkskunde an der Universität Helsingfors in schwedischer Sprache geschriebene, Nathan Söderblom gewidmete Gesamtdarstellung der nordischen Mythologie weicht schon durch ihre Prägnanz von dem Herkömmlichen ab. Noch auffallender ist der Inhalt.

Prof. Krohn war aufgefordert worden, in Uppsala Vorlesungen über die aus westnordischen Quellen bekannte Mythologie vom Standpunkt der finnischen Volksüberlieferungen aus zu handeln. Diese spezifische Aufgabe muß durchaus festgehalten werden, um die Ausführung seines Themas zu verstehen und zu würdigen. Nach einer über die Geschichte der Forschung orientierenden Einleitung geht Kr. dazu über, seine Kritik der altnordischen Mythologie durch eine religionshistorische Übersicht über den Totenkult zu fundieren. Er folgt dabei dem sog. mani-

stisch-animistischen System, das heute doch wohl nur mit Einschränkung aufrecht erhalten werden kann.[1] An Hand seiner umfassenden finnischen Erfahrung wendet er sich sodann zu den Wasser-, Land- und Walddämonen, die er von den Seelen der Abgeschiedenen abstammen läßt, sei es, daß sie anthropomorph oder theriomorph erscheinen (*lokaliserade människoandar*). Elben — die Bezeichnung „Zwerge" scheint der Literatursprache anzugehören — und Riesen gelten nicht als Naturwesen, repräsentieren vielmehr ebenfalls das Menschenleben und zwar teils das der abgeschiedenen, anderenteils das der urzeitlichen Mächte; was die Riesen angeht, so hat vielleicht den wichtigsten Beitrag zur eddischen Riesenwelt das Alte Testament geliefert (*Bergelmir* = Noah). Damit sind wir bereits aus der Religion in die Mythologie geraten und finden hier den Grundakkord der kommenden Ausführungen angeschlagen. Es lebt die Theorie S. Bugges in neuzeitlicher Gestalt vor uns auf.

Kr. behandelt vorweg die „Naturgötter" und sagt von ihnen, sie stammten letzten Endes aus den Euphratländern und seien als Wandergottheiten nach Skandinavien gekommen (Nerthus, Freyr-Freyja u. a.), selbst Þonar ist nicht einheimisch oder gar indogermanisch, scheine vielmehr gleichfalls aus dem alten Kulturland zwischen Euphrat und Tigris zu stammen. Ebenso wenig als die „Naturgötter" erkennt unser Kritiker die Kulturgottheiten und die von ihnen überlieferten Mythen als bodenständig an. Wie in Finnland so auch in Norwegen und auf Island: hittils har ej en enda skandinavisk gudamyt i bemärkelsen av en den högra gudavärlden ursprungliga tillhörande, utförligare skildrande berättelse kunnat säkerställas (S. 216f.). Es hat keine Göttermythologie gegeben; erst vor und während der Wikingerzeit ist der Stoff der skandinavischen Mythologie aus den verschiedenartigsten Quellen gesammelt und verbreitet worden. Daß der scharfsinnige finnische Gelehrte mit solchen Lehrsätzen viel zu weit gegangen ist, bedarf keiner ausdrücklichen Verwarnung, wenn wir Sätze zu lesen bekommen wie die folgenden: de eddiska sangerna och berättelserna om gudavärlden äro icke annat än med gudanamn etiketterade hjältedikter, vätte- och jättesägner, helgonlegender eller om namnlösa personer berättade s. k. märchen och schwänke (S. 218)[2]; den jämförande undersökningen av den skandinaviska och

[1] Über den sog. Pareanimismus vgl. S. 101ff.

[2] Vgl. utvecklingen har gått från en sägen om bonde och vätte genom en legend om helgon och jätte till en guda-och jättemyt S. 202; den skandinaviska gudamyten har bildats efter en medeltida legend motsvarande den klassiska berättelsen om Philemon och Baukis och en av folklig övertro framkallad vättesägen (S. 214); ferner S. 202ff. 207ff. 181 u. a., vandringssagor utpyntats med gudanamn S. 177

finsk-lapska mytologien leder till det slutresultat, att religionen i norden varit densamma icke allenast efter Olaus Petri tid och under den närmast föregående katolska tiden, utan i sina huvuddrag även under hednatiden (S. 27).

Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dargestellt und vergleichend untersucht von Gustav Neckel. Dortmund 1920, Verlag von W. Ruhfus. VII, 265 S.

Prof. Krohn ist in seiner skandinavischen Mythologie für die Interpretation des Baldermythus ungefähr bei S. Bugge stehengeblieben und hat ihn auf die Kreuzbaumlegende zurückgeführt, mit der die Longinuslegende verkoppelt worden war. Er hat sich hierfür auf die finnischen Überlieferungen von Lemminkäinens Tod berufen, in denen — ebenso wie im Baldermythus — ein Zusammenhang mit der Sage von Demeter und Persephone sich bemerkbar mache.

Ganz andere und doch wieder mit Krohn sich berührende Wege hat Neckel beschritten. Er meint, Balder und Christus seien wurzelverwandt und so nehme es nicht Wunder, daß man diesen in jenem wiedererkannt habe[1]: ein morgenländischer Kult sei als nordwestlicher Ausläufer der zunächst die Mittelmeerländer sich unterwerfenden orientalischen Religionswelle zusammen mit anderen Kulturstrahlungen zu den Nordgermanen gedrungen und habe in Skandinavien einige Jahrhunderte sein Leben gefristet, die dichterische Phantasie befruchtend (S. 253). Neckel gesteht sogar zu, daß Balder nicht bloß dichterisch-mythische, sondern auch religiöse Bedeutung für den Norden gewonnen und daß es einen Balderkult gegeben habe (S. 97 ff.). Aber er könne trotzdem nicht für eine Schöpfung germanischen Geistes gelten, vielmehr zeige die Balderreligion — wie Neckel sie rekonstruierte — besonders deutliche Verwandtschaft mit den südlichen Mysterienkulten. Weit wichtiger für die Erkenntnis dieses Zusammenhanges ist der Baldermythus. In dem Abschnitt „Balders Herkunft" (S. 132 ff.) betritt Neckel „das großenteils noch wüst liegende Feld der vorderasiatischen Altertumskunde" und identifiziert unseren Balder mit dem semitischen Adonis (den Balderkult mit dem Adoniskult), sein Name sei die Übersetzung von Adonis, er stamme also aus Kleinasien. Neben Adonis komme der phrygische Attis in Betracht, wahrscheinlich sei auch der thrakische Orpheus ein Vegetationsgott von der Art Balders gewesen, und schließlich wird der altbabylonische Tamuz zitiert, um zu dem Endergebnis zu gelangen, die Vegetations-

[1] Vgl. S. 183 f., wo N. mit der Kreuzholzlegende sich abfindet (finnische Variante wird gestreift); über Bugge vgl. S. 242. 249 f.

kulte (s. o. Krohn) seien zusammen mit Göttersagen[1] vom Euphrat nach Nordeuropa gewandert.

Die Auflösung einer großartigen Mythenschöpfung der Germanen[2] hat mit ihrer Aufhebung geendet; ja sogar „der germanische Sänger, der am Fürstenhof zur Harfe Lieder vorträgt, ist der Schüler der thrakischen Sänger, deren sagenhafte Vertreter Thamyris und Orpheus sind" (S. 249).

F. R. Schröder. Germanentum und Hellenismus. Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte. Heidelberg 1924, C. Winters Universitätsbuchhandlung. VIII, 160 S. (= Germanische Bibliothek, hrsg. von W. Streitberg. Zweite Abteilung, 17. Band).

Der anspruchsvolle Titel erweckt Erwartungen, die nicht erfüllt werden. Es handelt sich um Beziehungen zwischen den Nordgermanen (S. 151) und dem vorderasiatischen Orient — wie bei Neckel —, und ich verstehe nicht, wie man hierfür schlechthin des Wortes Hellenismus sich bedienen konnte. Allerdings bekennt der Verf., daß er sich auf dem Felde der hellenistischen Religionswissenschaft durchaus als Laie fühle.

Auch er behandelt hauptsächlich das Balderproblem (S. 39; Die germanische Schicht der Baldervorstellungen S. 68ff.; Die hellenistische Schicht der Baldervorstellungen S. 108ff.) und strebt den gleichen Zielen wie Neckel zu. Er lehnt die eine und andere These dieses seines Vorgängers ab (S. 75ff.)[3], erkennt auf Grund von neueren Volksüberlieferungen Deutschlands (Mannhardt) und des Auslandes eine ältere germanische Grundlage an und bestreitet Neckel das Recht, den gesamten Balderstoff aus den vorderasiatischen Vegetationskulten und -mythen herzuleiten (S. 105), weil sie zu seiner Erklärung nicht ausreichen. Schließlich findet er es aber höchst auffällig, daß Neckel den Isiskult nur flüchtig gestreift habe, mit dem die Germanen bekannt geworden seien.[4] Ausgeschlossen sei es allerdings nicht, daß der germanische und der ägyptische Mythus (und Ritus) aus gemeinsamer vorderasiatischer Quelle geflossen seien (S. 111ff.). Aber der ägyptische Mythus gebe für

[1] Über eine verlorene, liedmäßige „Balder"dichtung, die älter als Homer war, vgl. S. 199ff. 247f.; sie soll bei den Thrakern sich erhalten haben und in der Völkerwanderungszeit über die Goten zu den Nordgermanen gelangt sein (S. 223. 246).

[2] Der „Germanisierung" von Götterfabeln orientalischen Ursprungs verdankten die Balderlieder ihr Dasein (S. 222f.). Unsere heidnischen Vorfahren waren nicht mit mythenschaffender Kraft begabt (Nd. Korrespbl. 40, 59).

[3] Der Name *Balder* stammt zwar aus dem Südosten, ist aber eine Übersetzung von κύριος (S. 142f.).

[4] Vgl. S. 118f.

die Gestalt des Loki (und der Sigyn) eine ganz ungezwungene Erklärung an die Hand. Die jüngere („hellenistische") Schicht im Baldermythus setze sich aber hauptsächlich aus den Motiven zusammen, die die Germanen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in ihren südlichen Sitzen aus den orientalisch-hellenistischen Mysterienkulten aufgenommen hätten (S. 138ff.; daraus erkläre sich die Verwandtschaft Balders mit Christus; s. o. Neckel): dort und damals habe die germanische Religion ihre höchste Gestaltung erfahren, wovon die nordischen Quellen vielfach nur einen matten Abglanz bieten (S. 152).

Die einleitenden Abschnitte des Buches (kosmische Vorstellungen und Verwandtes S. 4ff.[1]; Vegetationskulte S. 39ff.[2]) bewegen sich auf den bisher gekennzeichneten Bahnen. Sie bilden für das Balderproblem nur den Auftakt und befassen sich hauptsächlich mit dem Astralkult und der Zahlenmystik, sowie mit Nerthus („Tänzerin"; etymol. eine Variante zu unserem „narr") und Freyr-Freyja (Germanisierung vorderasiatisch-semitischer Vorstellungen; Baal).

Fr. Jostes. Sonnenwende. Forschungen zur germanischen Religions- und Sagengeschichte. I. Bd.: Die Religion der Keltogermanen. Mit 26 Abbildungen. Münster in Westfalen 1926, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. VI, 238 S. 8 *RM*.

Angesichts der orientalisierenden Mythenforschung fühlt man sich unter die Mythologen der deutschen Romantik zurückversetzt. R. F. Schröder macht auch gar kein Hehl daraus. Er erwähnt, daß Herr Professor Jostes, der kürzlich verstorbene Münsterer Germanist, ihm mitgeteilt habe, daß er „einen großen Teil der von Schr. vorgetragenen Gedanken seit mehr denn zwanzig Jahren lehre". Hierüber erhalten wir nun in der posthumen „Sonnenwende" (auf drei Bände veranschlagt) näheren Aufschluß.[3] Der umfangreichere Teil des ersten Bandes (S. 1—183) handelt über „Die Religion der Gallier", wofür ich nicht zuständig bin.[4] Eingeschaltet sind abenteuerliche Deutungen unserer mittelalterlichen Dietrichsagen (S. 29ff.), Hildebrand—Hadubrand (S. 67ff.), contra caducum morbum (S. 73ff.), Hrolf Kraki (S. 83f.), Eikþyrnir-Heidrún (S. 90f.), Naglfari (S. 113f.), Hugin-Munin (S. 114ff.), Nibelungen (S. 124f.) u. a.

Die gallisch-germanischen Matres-Matronae und ihre Dreiheit in der Einheit sind eine ausgesprochen orientalische Vorstellung (S. 141ff.). Neh-

[1] Vgl. Helm *Ark. f. nord. filol.* 42, 314.

[2] Datierung S. 62f. [3] Beachte die Selbsteinschätzung S. 237f.

[4] „Die religiösen Volksüberlieferungen Galliens können von denen Syriens nicht wesentlich verschieden gewesen sein" S. 47; Nantosvelta ist mit der ägyptischen Hathor identisch S. 57 (syrisch-ägyptisch-karthagische Panthea S. 59); „die ganze Vorstellung ist orientalisch, in erster Linie ägyptisch" S. 100 u. a.

men wir dazu, daß schon in der Religion der Gallier die orientalische Astralmythologie und die Sternbilder des Tierkreises eine grundlegende Rolle spielten[1], so sind wir auf die germanischen Kapitel des Buches vorbereitet.[2] Eine echte Astartenatur ist Hervǫr (S. 167); der Zauberin Isis entsprechen im Altnordischen die drei Nornen (*wurd* ist die Übersetzung von lat. *fatum*), aber in die nordische Sage ist auch allerlei aus der röm. Mythe von den Parzen gedrungen (S. 176 f.) u. a. Die „Götterlehre der Kosmogonie“ (S. 184 ff.) trägt höchst Seltsames über die taciteische Theo- oder Ethnogenie vor (Astralmythologie, Sonnengötter[3]), z. B. *Ermino* sei die Mittagssonne, wenn sie am höchsten steht, *Mannus* das Sonnenroß usw. „Herkules und der barditus“ (Tacitus, Germ. c. 3) sind über Karthago nach Gallien und Germanien gekommen; *silua Herculi sacra* (S. 205 ff.) sei der Osning und noch „bei der Einrichtung der kirchlichen Verhältnisse habe man auf den Herkuleskult Rücksicht genommen“ (Legende von Crispinus und Crispinianus aus dem Osiriskult erwachsen) — meine Feder sträubt sich, derlei zügelloses Phantasieren noch weiter zu verzeichnen. Ich erwähne nur noch die Überschriften der letzten Kapitel: Die heiligen Haine der Semnonen und Nahanarvalen (S. 213), Isis und Nerthus (S. 217): Die germanische *mater*, Ulixes und Asciburgium (S. 231 ff.). Die ganze moderne Mythenvergleichung ist durch das Buch ad absurdum geführt worden.

B. Kummer. Midgards Untergang. Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten. Leipzig 1927, Verlag von E. Pfeiffer. 271 S. 9 *RM*. (= Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. II. Reihe, Heft 7.)

Als Quellen nennt der Verfasser die Isländersagas, hat also kein Recht, von „germanischem“ Kult und Glauben zu reden, wo es sich um nordgermanische, genauer gesagt, bloß um norwegisch-isländische Sonderüberlieferungen ganz eigenen Stils handelt. Aus ihnen möchte er, nach dem für ihn wegweisenden Vorgang von Grønbech (S. 8), den nordischen Menschen wiedererstehen lassen, um durch ihn das Verständnis seiner Religion im letzten Ausgang des nordgermanischen Heidentums vorzubereiten.[4] Sehr schlecht ist er auf die Skalden und die Edda zu

---

[1] Darum hat das Buch seinen Titel „Sonnenwende“ bekommen.

[2] Wenn Brunhild an einem Teppich arbeitete, so webte sie den Tierkreis S. 151. 163 f. (auch das Bild von den webenden Schlachtengöttinnen ist orientalischen Ursprungs: weibliche Tierkreisgötter S. 164) vgl. ferner S. 185.

[3] Jostes bemüht sich andauernd um ganze Serien von Göttertriaden.

[4] „Die Bekehrung und ihre Voraussetzungen“ S. 207 ff. 220 ff.

sprechen — eine Erfindung von Vorzeitschwärmern[1] — verwirft die Eddamythologie, die nichts für die Religion hergebe — und setzt auf das Titelblatt seines Buches das Wort *Midgard* als besonders ausdrucksvoll und inhaltsreich, ein mytholog. Wort, das im Norden nur der Skalden- und Eddadichtung angehört! Trotzdem heißt es: „Aus der historischen Saga-Literatur erwächst uns ein lebensvolles und durchaus treues Bild des nordischen Heiden[2] . . . sie allein gibt uns jenen einzig sicheren Maßstab in die Hand, mit dem alles andere, auch das in der Dichtung[3] versteckte Glaubensgut sich finden und fremdes vom heimischen sich scheiden läßt“ (S. 7). K. will sich darauf beschränken, aus dem Bildnis spätheidnischen Lebens, wie es uns die geschichtlichen Sagas Islands zeichnen, die Erscheinungen religiösen Lebens herauszuheben . . . ein Stück germanischer Religionsgeschichte und zwar das letzte und für uns wichtigste sichtbar zu machen (S. 8f.).

Wir werden nicht im Zweifel darüber gelassen, daß es sich um Verfallserscheinungen handelt (Utgard überflutet Midgard[4]), sobald in die Heimstätten des Menschenlebens die Lebensschwächung eindringt: „die geistige Entwicklung der letzten Heidenzeit zeigt (in den sǫgur) einen fortgesetzten Rückgang des alten Gottesglaubens vor dem neuen Aberglauben“. Der Gott der Heiden war nicht ein Götze, sonderu ein geistiger, unsichtbar helfender Freund der Menschen (S. 26ff.): das ergibt sich für K., wenn er auf seine völlig unzulängliche Art in den sǫgur echtes Heidentum von falscher christlicher Ausdeutung desselben trennt (und die Roman-Mythologie der fornaldarsǫgur außer Acht läßt).[5] Nach dem gleichen Verfahren erscheint der Polytheismus der Edda nur als eine poetische Hülle, die den Glauben an eine heilige Macht verdeckt, der die Einzelgötter sich unterordnen; insofern z. B. auf Island der eine „das Heilige“ *Frey*, der andere *þór* nannte, sind þór und Frey dem Wesen nach ganz dasselbe (S. 50ff.); der jüngste Name für „Gott“ ist Odin, der gar nicht mehr in die Herzen frommer Heiden drang (bei diesen frommen und wahrhaft guten Menschen war nicht nur der Kampf, sondern auch der Trunk religiös betont, erst nach der Einführung

[1] Der Glaube an den Odin der Eddadichtung ist für das isländische Bauernvolk vor seiner Bekehrung nicht nachweisbar S. 4; vgl. dazu z. B. S. 33. 172. 199ff.

[2] Allerorten vermerkt der Verf selbst, wie stark die sǫgur christlich verfärbt sind.

[3] Ist denn die *saga* keine Dichtung?

[4] „Vor unseren Augen unterliegt Midgard Utgards Mächten“ S. 10; Midgard ist die Erdflur mit ihren Menschen und Göttern, Utgard ist der mythologische Ausdruck für die lebensfeindlichen Mächte, S. 11 (in unserem Fall also hauptsächlich das Christentum!); vgl. S. 14. 26. 176. 199ff.

[5] Beachte S. 203 (unten).

des neuen Glaubens artete die fromme Sitte zur sprichwörtlich gewordenen Trunksucht der Germanen aus); alles Frühere verrät die unbedingte Ehrfurcht vor dem Heiligen (S. 62ff.; es gab nichts Profanes). Das Heilige hat immer im Mittelpunkt des Lebens gestanden, der Dienst an diesem „Heiligen“ war die Religion der Germanen, er vollzog sich in Gebeten, Orakeln und Opfern (S. 73ff. 89ff.), aber nicht in dem Umfang, wie die allgemeine Religionsgeschichte ihn einzuräumen pflegt („das nordische Opfer ist eine nur in Gedanken ausgeführte Freundschaftsgabe“).[1] Immer wieder wird betont, daß nicht nur das Heilige, sondern auch der Dienst am Heiligen geistig-abstrakt verstanden werden müsse. Weshalb denn auch an einen Tempelkult und einen berufsmäßigen Vermittler zwischen Gott und Mensch (Priester) nicht zu denken sei (S. 99ff.). Auch die Ahnenverehrung beruhe auf Herabziehung formlos-abstrakter Jenseitsvorstellungen in menschlich-nachbarliche Nähe (S. 119ff.) und gerade diese Entwicklung setzt sich im Fylgjen- und im Schicksalsglauben fort (S. 133ff. 164ff.), die erst in der Spätzeit auftauchen und aus der „geistigen Kraftsumme“ der Sippe erwachsen.[2] Die fylgja ist eine zeitweilig in der Außenwelt in Erscheinung tretende Substanz des inneren Menschen. Das Schicksal ist eine sinnlos wirkende Macht, die von außen her dem Leben des Heiden, das aus seinem Inneren sich gestaltete, eine lähmende Fessel anlegte und abermals — im schroffen Gegensatz zu den westgermanischen Belegen — erst aus spätheidnischer und christlicher Zeit stark bezeugt sein soll[3]; es fällt in diesem Zusammenhang der für das ganze Buch charakteristische Satz: „Die Wissenschaft hat nicht das Recht, die Sprache der verstreuten Quellenzeugnisse, die uns der Zufall bietet (gilt das nicht auch für die sǫgur?) an Beweiskraft über die Gründe des gesunden Menschenverstandes zu stellen.“[4] Hier enthüllt sich die Unreife des temperamentvollen Verfassers, der übrigens von den orientalischen Spekulationen und Gespenstern seiner Zeitgenossen sich nicht hat verführen lassen.[5]

K. von Amira, Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte. München 1922, G. Franzscher Verlag (J. Roth).

---

[1] Über die Menschenopfer vgl. S. 105ff.; nur für die letzten Tage des Heidentums und Frühchristentums gut bezeugt (und Tacitus?) vgl. S. 113.

[2] „Der Macht-Glaube“ S. 154ff. (in einer Verfallszeit wird der primitive Grund besonders deutlich sichtbar . . . Glaubensverfall löst den Aberglauben aus; dazu S. 178; „Wiedergänger und Zauberei“ S. 182ff.).

[3] Vgl. *Zeitschr. f. d. Phil.* 50, 361ff.

[4] Man könne „ein geglaubtes Schicksal und einen geglaubten Gott nebeneinander in einem Menschenherzen nicht vorstellen“ (S. 165f.) — was sagen dazu die Griechen?

[5] Über Jostes *Sonnenwende* vgl. S. 245.

VI, 415 S. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. und histor. Klasse. Bd. XXXI, 3. Abhandl.)

Sein großes Material vielseitigst verarbeitend hat v. Amira nunmehr seine seit 1875 bekannte Auffassung des Menschenopfers der Germanen in systematischer Darstellung begründet. Ihr gegenüber versinkt das betreffende Kapitel Kummers in den Abgrund (K. hat freilich von Amiras Auslassungen keine Kenntnis genommen). Ohne auf die rechtsgeschichtlichen Partien der „germanischen Todesstrafen" mich einzulassen, berichte ich mit der gebotenen Kürze über ihren sakralen Charakter. Nach A. gab es ein profanes System des altgermanischen Strafrechts, das die gemeinen Friedensbrüche betraf[1], denen schlichte Friedlosigkeit folgte, während das sakrale auf diejenigen Friedensbrüche sich bezog, die als Neidingswerke (S. 64 ff.) sich darstellten, auf die außer der Friedlosigkeit öffentliche Strafe, nämlich Todesstrafe mit Opferzweck gesetzt war. Diese Kategorie will der Verf. nicht nur rechtsvergleichend, sondern auch (literarisch und archäologisch)[2] im Lichte der Volkskunde und Religionsgeschichte betrachtet sehen und damit zugleich auch die Frage erledigen, ob nicht die Einzelkapitel der german. Religionsgeschichte an Inhalt reicher sind als man bisher gemeiniglich glaubte.

Bei den sog. Privatstrafen (z. B. des Eherechts) vermag A. einen sakralen Zug nicht zu entdecken (Totenkult S. 22). Anders bei den öffentlichen Todesstrafen (S. 23 ff.), wenn der Aberkennung des Lebens eine Friedloslegung vorausging (was nicht eo ipso der Fall war): durch die öffentliche Todesstrafe wollte die Gesellschaft so energisch als möglich ausmerzen, was aus ihrer Art geschlagen war (S. 67), dazu zählten u. a. die Kultverbrecher (S. 77). Der öffentliche Strafvollzug, dem diese Neidinge erlagen, machte von rituellen Strafarten Gebrauch als da sind das Hängen, Enthaupten, Ertränken, Versenken in den Sumpf usw. (S. 86 ff.; Männer- und Weiberstrafen S. 175 ff.; distinctio poenarum ex delicto S. 182 ff.). Leider läßt die Abgrenzung des profanen gegen das sakrale Strafverfahren (S. 234) kritische Schärfe vermissen[3], schlechtweg wird von dem sakralen Charakter der öffentlichen Todesstrafe gesprochen (S. 198 ff.); die Begründung mancher Behauptung wird wohl bei näherem Zusehen als nicht ausreichend oder gar als irrtümlich sich erweisen (von survivals in Volkssagen, -märchen und -bräuchen wird in nicht gerechtfertigtem Umfang Gebrauch gemacht), aber das beeinträchtigt nicht unsern Dank, den wir dem Rechtshistoriker dafür schulden, daß er

[1] Todesstrafen nach Privatstrafrecht S 7 ff. 232; zu keiner Zeit stand Todesstrafe auf jedem Friedensbruch (S. 44).

[2] Vgl. S. 5 f.; Anhang der bildlichen Darstellungen des Strafvollzugs S. 236—415.

[3] Turbulente Volksjustiz, polizeiliche Absicht S. 218. 219 u. a. 221.

das für uns eventuell in Betracht kommende Material lichtvoll geordnet hat.

E. Mogk, Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule. Helsingfors 1923, Suomalainen Tiedeakatemia. 33 S. (= FF Communications Nr. 51.)

Seit dem Beginn seiner akademischen Laufbahn hat sich Prof. Mogk (Leipzig) mit der Edda (Poetik) des Isländers Snorri Sturluson (Anf. d. 13. Jahrh.) beschäftigt, aber nunmehr bei seinem jüngsten Studium eine überraschende Schwenkung vollzogen: er faßt das unschätzbare Werk nicht mehr als ein Denkmal der Eddamythologie, sondern als eine Etappe in der Stilgeschichte des Mythus ins Auge[1] und zeigt, zu welchen Irrungen und Wirrungen[2] es den Anlaß gibt, wenn man die Stilisierungsfragen vernachlässigt. Ich selbst bewege mich längst in derselben Richtung und heiße darum Mogks kleine Skizze willkommen, vermag mich aber mit der Stilbezeichnung „novellistisch“ nicht zu befreunden und schlage vor, sie durch „mythographisch“ (in scharfem Gegensatz zu „mythologisch“) zu ersetzen.[3] Nach Mogk liegen in Snorris und seiner Schüler Werk — einschließlich der Ynglingasaga — nicht Mythen, sondern „mythologische Novellen“ vor. Er will sie an den „Mythen vom Wanenkrieg“ und „vom Ursprung des Dichtermets“ demonstrieren (von gleicher Erzählungskunst zeugt auch „þórs Fahrt zu Utgarþaloki“): Sie müssen zu allererst als literarische Leistungen der Schule von Reykjaholt gelten.[4] Die Motivenwahl gibt ein vortreffliches Hilfsmittel an die Hand, um zu den primären Überlieferungen vorzudringen.

E. Mogk, Germanische Religionsgeschichte und Mythologie. 3. verb. Aufl. Berlin-Leipzig 1927, W. de Gruyter & Co. 140 S. 1,50 *RM.* (= Sammlung Göschen. Bd. 15.)

Statt von „mythologischen Novellen“ ist hier vom „Götterroman“ die Rede (S. 74)[5] — es ist damit wohl die Fornaldarsaga, nicht die Mythographie Snorris gemeint, von dessen Edda nur in dem allgemeineren Sinne gesprochen wird, daß Mythologie und Religion schärfer voneinander getrennt werden, als es sonst in populären Darstellungen

---

[1] Er hat darin Vorgänger, beispielshalber K. Helm *Altgermanische Religionsgeschichte* 1 (1913) 57. 59.

[2] Mogk nennt Neckels Balderbuch; vgl. S. 3. 11 ff. „Man darf nicht mit Hilfe der Edda die alten Zeugnisse interpretieren“ S. 33.

[3] Dadurch kommt der — auch von Mogk betonte — wissenschaftliche Einschlag besser zur Geltung.

[4] Entwicklung der Mythen zu novellistischen Erzählungen S. 19.

[5] Wie in der 1921 erschienenen zweiten Auflage des Büchleins.

geschah.[1] Berücksichtigung hat auch die neuere Strömung gefunden: „es spricht manches dafür, daß eine mächtige Kulturwelle früh aus dem Orient über Südosteuropa nach Skandinavien gekommen ist und neue Glaubensvorstellungen und Mythenstoffe mit sich gebracht hat“ (S. 6), aber im Grunde hat er von ihr nicht sich treiben lassen. Dagegen hat er der „Macht“vorstellung (dem mana der Melanesier) jetzt jenen größeren Spielraum gegeben, den seine früheren Arbeiten (im Anschluß an Söderblom) ankündigten. Mit dem geschichtlichen Aufbau und mit der Disposition dieser germanischen Religions- und Mythengeschichte kann ich mich jedoch ebensowenig einverstanden erklären als mit zahlreichen Einzelbehauptungen, die aus der zweiten Auflage unverändert übernommen worden sind.

Der Vollständigkeit halber erwähne ich:

A. Olrik, Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang. Übertragen von W. Ranisch. Berlin 1922, W. de Gruyter. XVI, 484 S. Mit 4 Abbildungen.

Die Notwendigkeit dieser deutschen Ausgabe des nur für Fachkreise verständlichen Hauptwerkes des verstorbenen dänischen Folkloristen vermag ich nicht einzusehen.

J. v. Negelein, Germanische Mythologie. 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1919, B. G. Teubner. 128 S. 1,60 *RM.* (= ANuG Bd. 95.)

G. Schütte, Dänisches Heidentum. Mit 26 Abbildungen. Heidelberg 1923, C. Winter. 154 S. (= Kultur und Sprache Bd. 2.)

Diese deutsche Ausgabe von Hjemligt Hedenskab (1919) ist eine völlige Umarbeitung, hat aber ihren Zweck nicht erreicht.

H. Tögel, Germanenglaube. Leipzig 1926, J. Klinkhart. 258 S. 8,40 *RM.*

„An Stelle der Edda müssen wir mannigfaltige, verstreute Quellen benutzen, um zu der wirklichen Frömmigkeit unserer (deutschen) Vorfahren hindurchzudringen.[2] . . . deutsche Sagen und Märchen u. a., aus dem Norden sind . . . vor allem die sagas . . . eine reiche Fundgrube. Dazu kommen . . . die frommen Innenerlebnisse unserer eigenen Seele, die

[1] „Mit neuen Zutaten und vielfach persönlicher Auslegung und Kombination konnte Snorri in seiner Edda die älteste germanische Götter*lehre* verfassen . . . bei allen Zeugnissen müssen wir scharf trennen zwischen denen des Glaubens und Kultes der Allgemeinheit und der mythologischen Dichtung, die nur zu oft subjektiver Phantasie entsprungen ist“ (S. 9), „novellistisch oder romanhaft“ S. 13 (so schon 1921).

[2] „Natürlich lassen die Lieder der Edda mancherlei Rückschlüsse auf die wirkliche praktische Frömmigkeit zu. Ich benutze sie deshalb in diesem Buche nicht selten“ S. 4; vgl. z. B. S. 186 ff.

ja eine geborene Deutsche ist." „Dieses Buch will dazu dienen, daß dem Germanenglauben im religiösen Leben des deutschen Volkes der Gegenwart eine bescheidene, aber doch die ihm gebührende Stelle eingeräumt werde." „Im besonderen wünsche ich, daß der Germanenglaube in den Gang unseres christlichen Religionsunterrichts eingewoben werde." „Hervorragende Vertreter der Methodik des evangelischen Religionsunterrichts haben es allerdings bezweifelt, daß er für unseren Zweck einen besonderen Wert habe." Auf Grund der von Herrn T. verfaßten Darstellung muß ich mich diesem Urteil anschließen.

C. Reuschel, Deutsche Volkskunde im Grundriß. I. Teil: Allgemeines, Sprache, Volksdichtung. II. Teil: Sitte, Brauch und Volksglaube; sachliche Volkskunde. Leipzig-Berlin 1924, B. G. Teubner. (= ANuG Bd. 644—645; je 1,60 *RM.*)

P. Zauner, Deutscher Sagenschatz:

Deutsche Natursagen. 1. Reihe: Von Holden und Unholden. Jena 1921, E. Diederichs. XVIII, 149 S.

Böhmerwald-Sagen. Hrsg. von G. Jungbauer. Jena 1924, E. Diederichs. 273 S.

Rheinland-Sagen. 1.—2. Bd. Gesammelt und hrsg. von P. Zaunert. Jena 1924, E. Diederichs. X, 304. 307 S.

Sächsische Sagen von Wittenberg bis Leitmeritz. Gesammelt und hrsg. von Fr. Sieber. Jena 1926, E. Diederichs. 351 S.

Schlesische Sagen. Gesammelt und hrsg. von W.-E. Peuckert. Jena 1924, E. Diederichs. 336 S.

Schwäbische Sagen. Gesammelt von R. Kapff. Jena 1926, E. Diederichs. 219 S.

Westfälische Sagen. Gesammelt und hrsg. von P. Zaunert. Jena 1927, E. Diederichs. XVI, 388 S. (Stammeskunde deutscher Landschaften: Westfälische Stammeskunde.)

III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

ZUM ALLGEGENWÄRTIGEN HIMMELSGOTT

EINE BERICHTIGUNG

Hildebrecht Hommel hat in zwei gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen über das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms die Erscheinung des allgegenwärtigen Himmelsgottes bei den verschiedenen Völkern verfolgt[1]; seine tiefeindringende Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß die Urform jenes religiösen Bewußtseins wahrscheinlich bei den Hethitern zu finden sei, wo sich „die Loslösung des Allgegenwartsglaubens vom Substrat rein naturhafter Gottheiten (d. h. solarer Religion) vollzogen" habe; die Vollendung des Prozesses soll dann auf indogermanischem Boden, im Atharvaveda IV 16 eingetreten sein; der 139. Psalm ist dann eine „geniale Neuschöpfung" eines alten Vorbildes. Diese lebendig entwickelte These, die mit einem umfassenden Material, darunter auch mehreren griechischen Zeugnissen arbeitet, deren Ursprung Hommel bei den Orphikern sucht[2], bekennt sich also zu der Anschauung von der Kontinuität der religiösen Formelsprache, zur Ablehnung der Idee von der spontanen Entstehung gleicher Vorstellungen an verschiedenen Stellen.[3] Ich beabsichtige hier nicht, das ganze große religionsgeschichtliche Problem — denn noch ist es ein solches — wieder aufzurollen, auch nicht eine neue Analyse der Spezialfrage vorzulegen, letzteres um so weniger, als auch mir der Gedanke vom Wandel der solaren Allgegenwartsvorstellung zur umfassenden einleuchtend erscheinen will. Mir kommt es hier vielmehr nur auf eine Erweiterung und philologisch-historische Aufreihung der griechischen Testimonia an; denn diese hat Hommel weder vollzählig vorgelegt noch in ihrem gegenseitigen Verhältnis richtig erkannt.

Es fehlt zunächst an der Haupt- und Kernstelle der Zeugnisse. Theologen und auch Philologen haben hier neuerdings aneinander vorbeigearbeitet; Gunkel[4] zitiert zwar die vedische Parallelstelle, aber diese allein, während z. B. O. Apelt in den Anmerkungen zu seiner Über-

---

[1] *Der allgegenwärtige Himmelsgott,* Arch. XXIII (1925) 193—206; *Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms,* Ztschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft N. F. VI (1929) 110—124.

[2] 1. Aufsatz S. 198. [3] Ebd. 197.

[4] *Handkommentar zu den Psalmen* (1926) 590.

setzung der platonischen Leges den Psalm übersieht.[1] Platon also gilt es! Wie viel lauter redet er doch als die sonst angeführten hellenischen Gotteszeugen, wie nahe ist seine Berührung mit dem Psalmisten, also daß der mit Platon innig vertraute Bischof Eusebios[2] daraus wohl seine bekannten Folgerungen ziehen konnte. So heißt es denn (p. 905 a): *οὐ γὰρ ἀμεληθήσῃ ποτὲ ὑπ' αὐτῆς* (d. h. *τῆς δίκης τῶν θεῶν*)· *οὐχ οὕτω σμικρὸς ὢν δύσῃ κατὰ τὸ τῆς γῆς βάθος, οὐδ' ὑψηλὸς γενόμενος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτήσῃ, τείσεις δὲ αὐτῶν τὴν προσήκουσαν τιμωρίαν εἴτ' ἐνθάδε μένων εἴτε καὶ ἐν Ἅιδου διαπορευθεὶς εἴτε καὶ τούτων εἰς ἀγριώτερον ἔτι διακομισθεὶς τόπον.* Von Platon aber sind einige der von Hommel angeführten Zeugnisse abhängig. Fast überall da, wo Xenophon sich auffällig mit Platon begegnet, hat er keinen selbständigen Wert. Wir kennen seine Kopien, seine Variationen, man hat sie bis in die späten Dialoge, bis in den „Politikos", „Philebos", „Timaios" hinein verfolgt.[3] In der Anabasis II 5, 7 nun läßt er seinen rauhen Feldhauptmann Klearchos einem Tissaphernes wahrhaftig solchergestalt sein Herz ausschütten: *τὸν γὰρ θεῶν πόλεμον οὐκ οἶδα οὔτ' ἀπὸ ποίου ἂν τάχους οὔτε ὅποι ἄν τις φεύγων ἀποφύγοι οὔτ' εἰς ποῖον ἂν σκότος ἀποδραίη οὔθ' ὅπως ἂν εἰς ἐχυρὸν χωρίον ἀποσταίη.* Ist es zu kühn, auch hier eine Widerspiegelung anzunehmen? Oder sollen wir gemeinsame „sokratische" Quelle feststellen, irgendein schlichtes Wort des Meisters, das seine Schüler dann im Wettbewerbe rhetorisch-psalmodisch variiert hätten? Oder endlich: will Platon einen Xenophon übertrumpfen? — Ähnlich liegt der Fall in den Memorab. I 1, 19. Die dialektische Situation ist die gleiche wie in den Leges p. 899 d: es handelt sich um die Widerlegung skeptischer Zweifel an der Gottheit Sorge für die Menschen. Hier läßt sich m. E. eine gewisse Auswirkung des xenophanischen Denkens[4] nicht verkennen: *Σωκράτης δ' ἡγεῖτο πάντα μὲν θεοὺς εἰδέναι, τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων.*[5] Voller wird der xenophanische Ton,

---

[1] S. 540, 78. Apelt nennt hier auch Vahlen: *Opusc.* I 16 f. Aber mehr Material bot schon G. Stallbaum in seiner kommentierten Ausgabe der *Leges* p. 217 f., der auch auf Vergil *Aen.* XII 892 f. und Maximian (*Paneg. Mamertin.* 12, 2) hinweist. Auch Deuticke (zu jener Vergilstelle), der die ganze Frage m. E. am klarsten übersieht, nennt Platon nicht, wie denn überhaupt das Material vollzählig noch nicht gesammelt worden ist.

[2] *Praepar. evang.* XII 52, 32.

[3] Hierüber vergleiche man H. Maiers vorzügliches Werk: *Sokrates,* S. 59 f.; 57, 2; s. dazu auch v. Wilamowitz *Platon* I 93, 1. Dagegen spricht sich dann v. Arnim: *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates,* Historisk filologiske Meddelelser VIII 1923, s. besonders S. 208; 212 aus. Ich kann natürlich nicht in dieser Miszelle ausführlich zu der Frage Stellung nehmen (s. auch A. Körte: *N. Jbb. klass. Altert.* 1922, S. 16 f.); die Münsterer Dissertation Th. Marschalls: *Untersuchungen zur Chronologie der xenophontischen Schriften* 1928 habe ich mir nicht verschaffen können.

[4] *Fr.* 24.

[5] Hommel hat sehr gut das mehreren Zeugnissen gemeinsame Motiv der der Gottheit offenbaren menschlichen Gedanken betont. Bei Xenophon aber ergibt sich dies leicht aus Xenophanes.

so zwar, daß fast ein Zitat anklingt, Mem. I 4, 18: *γνώσει τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ' ἅμα πάντα δρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμέλεσθαι*, mit welch letzteren Worten dann wieder Beziehung zu Platon eintritt.[1]

Mit Plutarch endlich (*de superst.* p. 166 d) ist vollends nichts anzufangen. Das diatribenhafte Wesen seines Traktats ist hier ziemlich gleichgültig; er hat ein älteres Enthymem variierend seinem Zwecke, der Verspottung des Aberglaubens, dienstbar gemacht: *ὁ δὲ τὴν τῶν θεῶν ἀρχὴν . . . φοβούμενος . . . ποῖ μεταστῆι, ποῖ φύγηι, ποίαν γῆν ἄθεον εὕρηι, ποίαν θάλασσαν; εἰς τί καταδὺς τοῦ κόσμου μέρος καὶ ἀποκρύψας σεαυτὸν . . . πιστεύεις, ὅτι τὸν θεὸν ἀποπέφευγας*; das hat, da es letzten Endes auch eine Umbiegung des platonischen Wortes sein kann, gar keinen selbständigen Wert.

Dieses erhabene Bewußtsein göttlicher Allgegenwart bedient sich nun aber bei den Griechen einer Form, die auf äußerst menschliche Empfindungen zurückgeht. Diese sind demnach älter als der religiöse Hymnus. Man kennt die hübsche Erzählung Herodots von den Skythen, die dem Dareios als Geschenke einen Vogel, eine Maus, einen Frosch und fünf Pfeile senden (IV 131 f.). Diese Symbole bedeuten: *ἢν μὴ ὄρνιθες γενόμενοι ἀναπτῆσθε ἐς τὸν οὐρανόν, ὦ Πέρσαι, ἢ μύες γενόμενοι κατὰ τῆς γῆς καταδύητε, ἢ βάτραχοι γενόμενοι ἐς τὰς λίμνας ἐσπηδήσητε, οὐκ ἀπονοστήσετε ὀπίσω ὑπὸ τῶνδε τῶν τοξευμάτων βαλλόμενοι.*[2] Und Jason droht der Medea (1296 f.):

δεῖ γάρ νιν ἤτοι γῆς σε κρυφθῆναι κάτω,
ἢ πτηνὸν ἆραι σῶμ' ἐς αἰθέρος βάθος,
εἰ μὴ τυράννων δώμασιν δώσει δίκην.[3]

Auch das Gefühl: wohin soll ich fliehen? gewinnt denselben Ausdruck. So klagt Polymestra in der Hekabe (1099 ff.).

ποῖ τράπωμαι, ποῖ πορευθῶ;
αἰθέρ' ἀμπτάμενος οὐράνιον
ὑψιπετὲς εἰς μέλαθρον . . .
ἢ τὸν ἐς 'Αίδα
μελάγχρωτα πορθμὸν ἄιξω τάλας.

Solche feste Formeln stellte also das griechische Sprachdenken dem religiösen Bewußtsein zur Verfügung; die Form ist demnach Tradition. Denn umgekehrt kann sich der Vorgang nicht vollzogen haben. Sein Ablauf stellt sich vielmehr so dar: Wir haben zunächst einen Gott, der alles sieht und hört: *'Ηέλιος . . . ὃς πάντ' ἐφορᾶις καὶ πάντ' ἐπακούεις* (*Γ* 277), der zusammen mit Zeus erscheint. Die monotheistische Strö-

---

[1] Ich halte selbstverständlich *Mem.* I 4 für „echt".

[2] Ähnlich Pherekydes *Fr.* 174 Jac.

[3] Daß Wilamowitz in seiner Übersetzung der *Medea* S. 97 diese Verse tilgt, ist für unsere Untersuchung gleichgültig. Sehr ähnlich ist dann auch *Hippol.* 1290 ff. (*Phoin.* 504 f.), wozu noch die Römer kommen (s. oben S. 347, Anm. 1). Deuticke hat mit Recht von volkstümlichen Wendungen gesprochen (s. ebenda).

mung des ausgehenden 6. Jahrh., die auch den einzigen wirklich schönen orphischen Sang[1] hervorbrachte, die Zeit eines Aischylos und Xenophon, schuf die Vorstellung von dem allerhöchsten Gott, dessen Allgegenwart der kolophonische Prophet feierte. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß dieser dabei auch noch das Motiv der Unentrinnbarkeit verwertete. Aber er hätte dann dafür Worte gefunden, deren Form im bildhaften griechischen Denken schon als Formel vorhanden war.

Ist diese Anschauung richtig, so erkennen wir m. E. die Isolierung eines hellenischen Gottesbegriffs; trotz der unabweisbaren nahen Ähnlichkeit mit dem religiösen Denken und Gestalten anderer Völker sind die Griechen hier ihren eigenen Weg gewandelt. Mir scheint ein solcher Fall, unter überaus vielen einer, von größerer, typischer Bedeutung. Es gilt weder grundsätzlich alle Analogien der Art zu Kontinuitäten zusammenzufassen noch sie samt und sonders als spontan zu bezeichnen. Alle Erscheinungen des „wirklichen", des naturhaften wie des geschichtlichen Lebens und des Gedankendaseins entquellen einer Fülle verschiedenster Kräfte. Auch die große Frage religionsgeschichtlicher Analogien verlangt als Antwort nicht ein Entweder—oder, sondern ein Sowohl—als auch; nicht Spontaneität oder Kontinuität heißt es, sondern beides, zur Einheit verbunden, die nur der schnellfertige Rationalismus als „widerspruchsvoll" verwirft.

Rostock. Johannes Geffcken.

RHODISCHE PRIESTERLISTEN UND FESTE

Amedeo Maiuri hat von neuem die wahre wissenschaftliche Gesinnung betätigt, indem er eine Anzahl wichtiger Urkunden aus der Insel, die ihm schon so viel verdankt, im Annuario della Regia scuola archeologica VIII/IX 1929 313ff. veröffentlicht, ohne die Lösung aller daran hängenden Fragen abzuwarten. Seine Überschrift: Nuovi supplementi al „Corpus" delle iscrizioni di Rodi wendet sich an alle, denen das Ganze der Erforschung des rhodischen Altertums am Herzen liegt, und ladet freundlich zur Mitarbeit ein. So möchte ich, aus ganz anderer, angespannter Arbeit heraus, einige Beobachtungen und Folgerungen mitteilen, die sich mir am ersten Tage aufdrängten und dann weiter bestätigten. Daß ich sie in dieser Zeitschrift mitteile, wird bei ihrem Inhalte keiner Rechtfertigung bedürfen. Den Ausgang darf ich jedoch von einer anderen, länger bekannten Inschrift nehmen.

Der unvergeßliche rhodische Arzt Stylianos Saridakis fand vor einem Dritteljahrhundert den Auszug aus einem Gesetz (des rhodischen Gesamtstaates?) über die Aufzeichnung der Priester, anscheinend für das Staatsarchiv. Da auch der Text in der Fassung, wie sie wohl zuletzt in der Sylloge Dittenbergers [3]723 steht, nicht mehr befriedigte, habe ich im Bunde mit G. Klaffenbach den Abklatsch nochmals nachgeprüft und

[1] *Fr.* 21 a Kern.

einige wichtige Abweichungen festgestellt. Das Ganze lesen wir nunmehr wie folgt, wobei wir das Neue durch fette Typen hervorheben.

ἐκ τοῦ ψαφίσ|ματος τοῦ | ἐπὶ Ἀρχεστράτου | Ἀρταμιτίου κε΄. |5 „ὅπως δὲ καὶ ἐν τῶι | μετὰ ταῦτα χρόνωι | ἁ ἀναγραφὰ τῶν | [ἱ]ερατευόντων | γίνηται κατὰ ||10 τὸ ἕξαν, | οἱ μὲν ἱερεῖς ***ἀνα****|γραφόντω τὰ ὀν****ό****|ματα τὰ αὐτῶν |* ***πατριαστὶ*** *καὶ δάιμ****ο****[υ] ||15 καὶ τὸν ἱε****ρ****ῆ τοῦ Ἁλίο****υ****, | ἐφ' οὗ ἔλαχε· [ὁ] | δὲ ἐχόμενος | ἱερατεύων μετ****ὰ*** *| τὸν ἐνεστακότα ||20 ποτιγραφέτω | τῶι πρὸ αὐτοῦ | ἱερατεύσαντι ἔ****σ****|[τ]ε* ***τίνα****, καὶ τὰ ἔτη, | [ὅσ]α ἱεράτευσε. ||25 [κατὰ] τὰ αὐτὰ δὲ καὶ | [οἱ] ἀεὶ ἱερατεύον|τες ποτιγραφόντω.“*

Von den Änderungen kommt 23 .*ετινα* und Kleineres auf Klaffenbach, 14 *πατριαστί* auf den Unterzeichneten.

Die Aufzeichnung wird um die Wende des zweiten zum ersten Jahrhundert v. Chr. fallen; die Schrift könnte noch etwas jünger sein. Es ist ein Stück aus einem Volksbeschlusse. Der Priester des Helios, Archestratos, scheint bisher immer noch unbelegt aus der Fülle der Amphorenstempel, die eben im ersten Jahrhundert so sehr nachläßt; auch sonst ist der Name in Rhodos nicht sehr häufig. Der Artamitios ist der erste Monat des Sommersemesters, das in der älteren Zeit dem Winter vorausging, wie das Vereinsgesetz bei Maiuri Annuario IV/V 223 ff. bewiesen hat; unter den Flaviern (IG XII 1, 4) wechselte das; doch ist auch noch der organisatorisch wichtige Beschluß IG XII 1, 3 im Artamitios gefaßt, während die dazu gehörige Liste der für die Öllieferung verantwortlichen Bürger n. 4 mit dem Winter beginnt (vgl. meinen Artikel Rhodos in der Realenzyklopädie, der noch nicht umbrochen ist). Nun kommt das wörtliche Zitat aus dem Psephisma: „damit aber auch in Zukunft die Aufschrift der amtierenden Priester der Reihe nach stattfinde, sollen die Priester ihre Namen mit Vater (der Ausdruck bisher nur aus Kos belegt, Syll.[3] 793_{10}. 1023_{30}, vgl. Herwerden Lex. suppl.[2] 1131 unter *πατριστί*), und Damos (*δάμου* nach Syll.[3] 226_{20} = IG II[2] 222 *γράψασθαι δὲ αὐτὸν δήμου καὶ φυλῆς καὶ φρατρίας*) und dem Priester des Helios, unter dem er sein Amt erlost hatte; der Nachfolger aber im Priesteramte nach dem gegenwärtigen (*ἐχόμενος* nicht *ἐχομένως*) soll zu dem, der vor ihm Priester war, hinzuschreiben, bis zu welchem (Heliospriester), und die Jahre, wieviele er Priester war. Ebenso sollen auch die, die immer das Priesteramt bekleiden, hinzuschreiben.“

Die frühere Lesung und Ergänzung von Wilamowitz 20 *ποτιγραφόντω | τῶι πρὸ αὐτοῦ | ἱερατεύσαντι ἐ(πὶ) τὸ ὄ[ν]ομα καὶ τὰ ἔτη* ist nun nicht mehr möglich; das entscheidende *ἔσ|[τ]ε* aber ist mir erst jetzt eingefallen. Schon vorher freilich hätte klar sein sollen, daß sich das Gesetz nicht auf die jährlich wechselnden Priesterämter, sondern auf die lebenslänglichen bezieht, die *στατοὶ ἱερεῖς*, wie sie die lindische Basis IG XII 1, 786 nennt. Da aber die meisten Priestertümer einjährig waren, entsteht freilich die Frage, ob das ganze Gesetz nicht für ein bestimmtes Heiligtum, einen besonderen Kultus, galt. Welche, ist heutzutage freilich noch nicht auszumachen.

Wir werden also die Priesterlisten, die nun kommen, zumal die der Priester des Apollon von Eréthima im Ialysischen Damos der Histanier (Syll.[3] 724 = IG XII 1, 730), die wir jetzt in die Jahre 63/2—35/4 v. Chr. setzen — die *πανάγυρις μετὰ τὸν πόλεμον* nach Philippi, 42/1 — nicht mehr als die unmittelbare Folge gerade dieses Beschlusses annehmen dürfen, immerhin aber mit dem historischen Geist, den in erster Linie Poseidonios um die Jahrhundertwende eingeführt oder doch gesteigert hat, in Einklang bringen. Hatten schon Zenon und Antisthenes um 200 v. Chr. und andere vor ihnen, auch der gelehrte Gerichtshof im Prozesse Samos—Priene kurz vor dem Antiochoskriege, eifrig studiert und manche *Χρονικά* zustande gebracht, so bietet sich uns doch gerade die sog. Chronik von Lindos, der schöne Fund von Blinkenberg und Kinch, die die bisher nur in Proben bekannt gewordene Priesterliste von Lindos in das Jahr 99 setzt (Näheres im Lemma zu Syll.[3] 725). Diese Liste selbst beginnt freilich ab urbe condita, d. h. in Rhodos von 408/7, ebenso wohl die des Poseidon Hippios Syll.[3] 725 a. Doch damit ist schon unser Verständnis der neuen Urkunde geklärt.

Man lernt hier wieder die klare Zeichnung preisen, mit der Maiuri es ermöglicht, auch über seine eigene Umschrift zu urteilen. Wir erkennen 17 Namen mit Vater, bisweilen Großvater und Adoptivvater, und Damos. Die Hauptnamen sind über die ganze Breite der Stele geschrieben, Damen und bisweilen Großväter eingerückt. Links am Rande, wo die Einrückungen (*εἰσθέσεις*) Platz lassen, stehen die Namen besonderer Feste. Es ist nirgends zweifelhaft, zu welcher Person sie gehören. Diese Personen hält Maiuri für die Agonotheten der Feste, da er, mit vollem Recht, ihre Deutung als Heliospriester abweist. Aber können es nicht Priester eines anderen Gottes sein? Z. 1 deutet Maiuri freilich als Damotikon und nimmt eine Zeile darüber mit dem Namen an, für den aber die Zeichnung mit der deutlichen Angabe eines ausladenden Profils keinen Raum läßt. Ich trage kein Bedenken, darin einen Gott zu sehen, also *Π[οτειδᾶνος]* oder *Π[οσειδᾶνος]*, schwerlich noch mit einem Beinamen, — und in der Liste die Priester dieses Gottes zu erkennen, wobei die Feste sowenig ein Hindernis sind wie beim Apollon Erethimios.

Von den Personen hat Maiuri schon sechs als identisch oder verwandt erkannt mit gleichnamigen *πρεσβύτεροι* der großen, von Paton herausgegebenen Basis IG XII 1, 46. Wir lassen die Liste hier folgen, ohne die Feste, und bemerken das Nötigste, mit Berücksichtigung von Maiuris Beobachtungen:

I. *Κλευκρά[της — —]* | *Ἱ[στάνιος?]*.

II. *Καλλιφά[νης — —* | *— —]*.

III. *Πραταγό[ρας — — — —]*.

IV. *Εὐπόλε[μος Διονυσίου*[1]*]* | *τοῦ Εὐ[πολέμου]*, | *καθ' ὑοθε[σίαν δὲ Εὐάνορος — —?]* von Maiuri richtig ergänzt nach dem Bruder *Διονύ-*

[1] *Διονυσίου* nach Kinch-Blinkenberg.

σιος [Διονυσί]ου τοῦ Εὐπ[ολέμ]ου καθ' ὑ. Εὐάνορος XII 1, 46_{158}. Vgl. N. XIV.

V. Διονύσ[ιος — —] | Ο — — (ob Θ[υσσανούντιος]?).

VI. Τιμαχίδ[ας Ἁγησιτίμου] | Λιν[δοπολίτας], der Vater von uns wohl sicher aus der „lindischen Chronik" von 99 v. Chr. ergänzt, wo der Grammatiker Timachidas noch jung auftritt; sein Priestertum kann einige Jahrzehnte später fallen.

VII. Πολυάρα[τος — —] | Π[άγιος oder οντωρεύς], καθ' ὑοθεσ[ίαν δὲ — —].

VIII. Ἱεροφάν[ης — —] Β[ράσιος].

IX. [Ἑ]κατών[frei] Φαινίδα | Λ[έλιος]. Doch wohl der πρεσβύτερος 46_{224}; [Ἑ]κατών[υμος] Mai.; doch hindert nichts, ein freies Spatium anzunehmen.

X. Ἀριστοκ[λῆς Ἑρ]μοκρῶντος | Εὐ[ριάδα]ς od. Εὐ[θηνίτ]ας.

XI. Ξενόστρ[ατος Σ]ωσθένευς | Κλ[άσιο]ς. Derselbe als πρεσβύτερος XII 1, 46_{413}.

XII. Μοσχίω[ν Ἑ]κατόμνω | Λα[δάρμιο]ς.

XIII. [Αἰν]έας [Μεν]εκλεῦς | Πε[διεύ]ς, derselbe als πρεσβύτερος XII 1, 46_{39}.

XIV. Διονύσ[ιος Δ]ιονυσίου | το[ῦ Εὐπο]λέμου Καρ[παθιοπο]λίτας, | καθ' ὑοθεσ[ίαν δὲ Εὐάν]ορος, Πάγιος. Vgl. zu N. IV. Er war Priester der Athena Lindia $\varphi + 30$ (Blinkenberg und Kinch *Explorations de Rhodes* III, 1905, Nr. 2, 66) = 72/1 v. Chr.

XV. Ζηνόδ[οτος Δ]ιοφάντου | το[ῦ Ζηνοδ]ότου | Λι[νδοπολ]ίτας καὶ ἐπιλ[αχὼν ἱερ]εὺς Ἁλίου. So, nicht Ἐπί[λυκος ἱερ]εὺς Ἁ., ergänze ich, vgl. IG XII 1, 833 ἐπιλαχὼν ἱερεὺς Ἁλίου. — Zenodotos erscheint als Ζ. Δ. τοῦ Ζ. unter den πρεσβύτεροι von IG XII 1, 46_{262}. Später wurde er adoptiert, καθ' ὑοθεσίαν δὲ Ὀνασάνδρου, und erscheint so auf der lindischen Basis XII 1, 828 und als Priester der Athena Lindia bei Blinkenberg-Kinch a. a. O. S. 66 im Jahre $\varphi + 22 = 64/3$ v. Chr. Daraus geht hervor, daß der XV. Priester unserer Liste vor dem Jahre 64/3 Priester des P[oseidon] war, und daß auch die Basis XII 1, 46 älter ist als 64/3. Wenn somit — und das ist wichtig — Poseidonios in dieser großen Ehreninschrift nicht genannt wird, sondern nur durch seinen Schwiegersohn und späteren Nachfolger vertreten wird, so geschah das nicht, weil er damals schon tot war, sondern weil er sich krankheitshalber dem öffentlichen Leben und den Gymnasien fernhielt. Näher möchte ich hier auf diese Fragen nicht eingehen; wir überlassen das den Besitzern der Lindischen Funde.

XVI. Τιμαγό[ρας Τ]ιμαγόρα | Σ[ιλύριο]ς od. Σ[ιβύθιο]ς = Τ. Τ. XII 1, 46_{473}.

XVII. Ἁγησικλῆς Γόργου | Λ[έλιος] = [Ἁγησικ]λῆς Γόργου XII 1, 46_{20}, wie ich dort kühn aber richtig ergänzt habe.

Damit ist für die Zeitbestimmung der Liste das Wesentliche gegeben.

Wir wenden uns nun zu den Festen und schreiben zu ihrem Namen die Nummern der Priesterjahre.

τριετηρίς I. III. V. VII. IX (so, nicht πεντ]αετηρίς). XI. XIII. XV. XVII.
Ῥώμαια I. V. IX. XIII. XVII.
Διπανάμια I. II. VI. IX. X. XIV. XVI. (mit dem Zusatze Ἱπποκαθέσια VI. XIV.).
πενταετηρίς III. VII. XI. XV.

Zum Verständnisse müssen wir die Feste der Erethimier daneben setzen:

τριετηρίς V. XIII. XV. XVII. XIX. XXIII. XXV. (fehlt XXI: πόλεμος! s. u.).
Ῥώμαια VII. XV. XIX. XXIII.
Διπανάμια Ἁλίεια VIII. XII. XVI. XX. XXIV. XXVIII.
Διπανάμια XIX.
Ἁλίε(ι)α XVII.
πανάγυρις μετὰ τὸν πόλεμον XXII.

Wenn man die Διπανάμια Ἁλίεια, Διπανάμια und Ἁλίεια zusammennimmt, so gibt das:

VIII. XII. XVI. XVII. XIX. XX. XXIV. XXVIII.

Außerdem habe ich im Jahre 1903 bei Saridakis in der Stadt Rhodos ein Fragment gesehen, mit linkem Rande, ähnlicher Schrift; es enthält nur einige Feste:

— — —
frei
Διπα
frei
πεντετηρίς
frei

und gehört natürlich zu einer gleichartigen Liste.

Und nun das Ergebnis. Berücksichtigen wir dabei, daß bei solchen Eintragungen, die der betreffende im Amt befindliche Priester oder sein Nachfolger besorgte, ein Zwang zu regelmäßiger, pedantischer Aufzeichnung nicht bestand, daher eine solche auch nicht gefunden wird. Aber wir sehen genug.

Die τριετηρίς wurde alle drei Jahre, im I. III. V. usw. gefeiert, wahrscheinlich dem Dionysos, vgl. den Altar für Dionysodoros IG XII 1, 155 II ἐν τᾶι τῶν Βακχείων ὑποδοχᾶι κατὰ τριετηρίδα ἀνέθηκε τριετηρίσι καὶ τῶι κοινῶι. Weitere Belege sind überflüssig.

Die Ῥώμαια sind pentaterisch; sie fallen mit jeder zweiten τριετηρίς zusammen, vermeiden dagegen das Zusammentreffen mit den Διπανάμια und der πενταετηρίς.

Die πενταετηρίς, wie der Name besagt, in jedem fünften Jahre, vermeidet die Jahre der Ῥώμαια und Διπανάμια, fällt dagegen mit jeder zweiten τριετηρίς zusammen. Wir wissen nichts Näheres von ihnen.

Man könnte den Einfall haben, sie den *Ἀλεξάνδρεια καὶ Διονύσια* gleichzustellen, die noch im 1. Jahrh. mit Agonen gefeiert wurden; doch ist ein Beweis nicht zu erbringen.

Die *πανάγυρις μετὰ τὸν πόλεμον* war ein einmaliges Fest, für das als Zeit das Jahr der Schlacht bei Philippi anerkannt wird, 42/1 v. Chr., die den Frevel des Cassius an der um Rom so hochverdienten Stadt sühnte.

Die *Διπανάμια* entsprechen den *Διπανάμια Ἁλίεια*, den *Διπανάμια* und den *Ἁλίεια* von Eréthima. Nachdem K. Hermanns Zeus Panamos längst durch Dittenberger beseitigt ist, gilt die Herleitung von dem Schaltmonat Panamos *δεύτερος*. Das bedeutet nach dem Schema der Oktaeteris drei Schaltmonate in acht Jahren, vgl. Ginzel Chronologie II 382, Geminus bei Kubitschek Grundriß der antiken Zeitrechnung 156. Dem entsprechen die Oktaeteriden: I. II. VI. und IX. X. XIV. in Maiuris Liste; für Eréthima muß schon XII. XVI. XVII. und XIX. XX. XXIV. zusammengenommen werden. Man bedenke, daß wir noch vor den Kalenderreformen Cäsars, des Vaters und des Sohnes, stehen. Aber alles nähere bleibt den chronographischen und astronomischen Fachmännern überlassen. Soviel sieht man, daß die Rhodier innerhalb der Oktaeteris nicht die übliche Schaltfolge beobachteten; aber hatten bei ihnen Hipparchos, Poseidonios und kleinere Größen umsonst gelebt?

Eine Erklärung verlangt der Zusatz, der zweimal neben die *Διπανάμια* tritt, *Ἱπποκαθέσια*, die Maiuri mit dem Poseidon *Ἵππιος* in Beziehung setzt. Der Name ist eindeutig; er besagt das Herablassen (*κάθεσις*) von Rossen, natürlich ins Meer. Nach Festus s. v. October equus findet das in Rhodos alle Jahre statt: *et Rhodi, qui quotannis quadrigas Soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum.* Auch Flüsse erhielten solches Opfer; so ruft Achilleus am Skamandros den Fliehenden zu (*Φ* 130):

> *οὐδ' ὑμῖν ποταμός περ ἐύρροος ἀργυροδίνης*
> *ἀρκέσει, ᾧ δὴ δηθὰ πολέας ἱερεύετε ταύρους,*
> *ζωοὺς δ' ἐν δίνῃσι καθίετε μώνυχας ἵππους.*

Es wird sich aber mehr um eine volkstümliche Bezeichnung dieses eindrucksvollen Ritus, als um einen offiziellen Namen des Festes handeln. Vgl. Nilsson Gr. Feste 427f. Der große Feind der Römer und der mit ihnen verbündeten Rhodier, Mithradates, opferte dem Poseidon ein *λευκῶν ἵππων ἅρμα καθεὶς ἐς τὸ πέλαγος*, womit gesagt sei, daß sich auch Maiuri seine Erklärung wohl überlegt hat.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß der Geist, den Maiuri hier betätigt hat, in Rhodos und allerwege auch fernerhin kräftig sein möge.

Berlin, August 1929. F. Hiller von Gaertringen.

ZU EINEM RELIGIONSPSYCHOLOGISCHEN FRAGMENTE DES POSEIDONIOS BEI STRABON

Eine philologisch brauchbare Untersuchung zu Poseidonios wird, auf welchem Gebiete immer, nicht ohne Quellenkritik bis ins einzelnste auskommen, auch wo nur, wie vorliegend, ein kleiner religionswissenschaftlicher Beitrag zu dieser für die in der Antike entstehenden Weltreligionen systematisch wesentlichsten Person gegeben würde. Wenn wir umgekehrt in quellenkritischen Erläuterungen auf eine biologisch religionsphilosophische Grundlage stoßen, so kann eine derartige allgemeine Erkenntnis wieder andernorts ins einzelne wirken. Damit ersichtlich, wie bei Poseidonios, um seiner wissenschaftlich systematischen Sprache willen, fast jedes Wort, selbst möglicherweise unklar von seinen Bearbeitern aus dem Text gerissen, von Gewicht und Beweiskraft, verlege ich die genaue und allgemeine Interpretation zur Hauptsache in den anmerkenden Text, zumal von einem Zitat als von einer quellenkritischen Schlüsselstellung auszugehen. Zur Einreihung in den weiteren Zusammenhang ist auf mein Werk Poseidonios und Strabon, I. Bd. Voruntersuchungen, Göttingen 1929, und die dort behandelte Literatur gesondert zu verweisen. Das Fragment betrifft eine besondere religiöse Haltung der thrakischen Myser und ihre Einrichtung der Ktisten, die frauenlos leben.

C 296 § 3 *λέγει δὲ τοὺς Μυσοὺς ὁ Ποσειδώνιος καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι κατ᾽ εὐσέβειαν, διὰ τοῦτο μέλιτι δὲ χρῆσθαι καὶ γάλακτι καὶ τυρῷ ζῶντας κατ᾽ ἡσυχίαν, διὰ τοῦτο καλεῖσθαι θεοσεβεῖς τε καὶ καπνοβάτας· εἶναι δέ τινας τῶν Θρακῶν οἵ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας*[1] *καλεῖσθαι ἀνιερῶσθαί τε διὰ τιμὴν καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν.*[2] *τούτους δὴ συλλήβ-*

---

[1] Das augenscheinlich thrakische Wort *κτίστης* entspricht slavisch čistu „rein“ (vgl. Schrader *Die Indogermanen* 3. Aufl. 73, ders. *Idg. Reallexikon* s. v.). Zur Sache wäre zu vergleichen Eugen Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten VI, Gießen 1910, bei dem aber seltsamerweise diese wichtige Stelle übersehen. Auch der Ausdruck «Kapnobatai» „Rauchgänger“, wenn griechische Übersetzung oder nur griechischer Anklang, könnte auf eine Reinigung von einer möglichen Schlechtigkeit des Geschlechts, etwa nach dem reinigenden Sinn und Begriff *ἐπιθυμιάσαντες* C 745 § 20 (Poseid. z. B. nach Rich. Kunze *Diss.*, Leipzig 1892, 19f.) wie des Weihrauchs oder des Opferdampfs an sich Beziehung gewinnen (SS. 240 A 2 meines erwähnten Werks). Strabon verwechselt öfter Erklärung und Glosse, wie das hier auch leicht geschehen mochte, wo Strabon, was er hier als gegebenen Wortlaut auszieht, leicht zusammenzieht, und dann auch nachher Widersprüche aus dem Text herauslocken will, wo Übergänge vorhanden.

[2] Das vor Welthändeln unangefochtene Leben erscheint doch eindringlich gesetzt und so irgendein Grundsatz (der möglicherweise bis zu einem mönchischen Leben gehen könnte) selbst in einer asketischen Richtung auf ein Biologisches gestellt. Auch in dem leicht von Strabon verkürzten Fragment ist so das dreimalige Wort *ζῆν* aufleuchtend, irgendein Zusammenhang zwischen Leben, Geruhsamkeit und Vegetabilität, vor der Tierheit. Es gilt auch als Heiligkeit, kein Fleisch zu essen. Die Askese scheint da eher auf weibliche Milde als auf männlichen Heroismus gestellt. Inwieweit aber der Begriff der Gerechtigkeit doch einen, vielleicht thymischen schutzherrlichen, Eingriff in natürlichem, „epithymischem“, wallendem Leben erzwingt, bleibt auch unter der

δην[1] ἅπαντας τὸν ποιητὴν εἰπεῖν ἀγαυοὺς ἱππημολγοὺς γλακτοφάγους ἀβίους τε, δικαιοτάτους ἀνθρώπους· ἀβίους δὲ προσαγορεύειν μάλιστα ὅτι χωρὶς γυναικῶν, ἡγούμενον ἡμιτελῆ τινὰ βίον τὸν χῆρον καθάπερ καὶ τὸν οἶκον ἡμιτελῆ τὸν Πρωτεσιλάου διότι χῆρος.

Decke strabonischer Einwände Streitgegenstand, als der Gegenstand unvermittelt und eigenartig von Poseid. von der anderen Seite aus fast scherzhaft mit dem nur halben, unvollendeten „Leben" des Witwers Protesilaos aus einem, fast unbegreiflich fernen, Homerzitat B 701, blitzlichtartig und mehr artig als dem Lehrer lieb, erhellt wird. Wichtig wird, daß bei Poseid. auf der einen Seite — Strabon dann nicht recht behaglich begreiflich — eine Bindung von Gerechtigkeit und Lebenseinschränkung (vielleicht in einer leichten Entsinnlichung, wie sie Heinemann *P. Metaph. Schr.* II 84 anführen könnte), auf der anderen Seite eine ebenso mögliche Auffassung eines eingeschränkten Lebens als eines nur halben, ja unerfüllten Lebens vorliegt und meines Erachtens sogar widerspruchslos (SS. 160[2] meines erwähnten Werkes, in beiden Fällen als «gnostisch») gelten könnte.

[1] Nach diesem auch von Strabon nicht umzubringenden Stichwort, συλλήβδην, dies sprachlich nach Rudberg *Forsch. zu P.* 1918, 316, meint Poseid. augenscheinlich Folgendes: Die allgemeinen völkerpsychologischen Eigenschaften all dieser thrakischen Stämme (von denen gar die dionysische Musik mit von Poseid. hervorgehobenen Musikinstrumenten stammt: C 471 § 17 E, sogar nach Reinhardt *Poseid. über Ursprung* usw. 1928, 44) bildeten den Grund, daß sie in der homerischen Dichtung, wie in Mythen, Sprache usw., die Beinamen der «Gerechten», «Gutlebensarmen» erhielten. Daß diese Namen in metaphysischem Sinne „wahr" — auch nach des Poseid., ungefähr wie J. J. Bachofens, „leidenschaftlichem Interesse am Mythus" (Heinemann II 110) — und im historisch-philologischem Sinne tatsächlich auf die thrakischen Stämme zu beziehen, lehrt Poseid. gegen die Alexandriner, Apollodor und Eratosthenes. Die nachherige strabonische Abkappung, als ob Poseid. das homerische Wort Ἄβιοι (gewiß auch bei Poseid. gerade spielend zwischen „Habelosen", die nur das Leben zu fristen brauchen, und denen, die schon aus heiliger Scheu nicht üppig leben) als Deckung gerade nur (gegen das poseidonische ausdrückliche Wort μάλιστα) für den Begriff der Ehelosigkeit der Ktisten verwandt habe, ist gewiß, wie andernorts, mehr unfreiwillige als freiwillige Verdrehung Strabons, in der Art wie etwa auch ein Streit um Creuzers Symbolik endete, als ein x nicht gleich für ein u zu nehmen, aber ein y mit einem u Ähnlichkeit haben kann. Auch die selbst am Homerzitat B 701 von Poseid. spürbare Weiterleitung (oder unbewußte Vertauschung) des Begriffes Leben auf das Haus wie eheloses Leben als auf ein halbes Hausen wäre gerade symbolisch Poseid. zukommend, dem sich auch, im weiblichen Symbole, Leib und Leben, wie im Deutschen, angleichen könnte. Daß dann ferner gerade der Dichter, gegenüber dem Historiker, leicht auch im Sinne des Aristoteles «philosophischerer Poesie», mit dem Allgemeinen, nicht Einzelnen zu tun, läge auf der Hand: Auch C 4 § 6 οὐδὲ γὰρ νῦν που κοινὸν αὐτοῖς ὄνομα κεῖται πᾶσιν ist die allgemeine Deutung auf diese Völker ersichtlich, die auch richtig von Reinhardt P. 77 herausgehoben. Zu Unrecht will Trüdinger *Stud. z. Gesch. d. ant. Ethnogr.* 1918, 143 A 1, 125 A 2, wie er sonst Strabon zu viel läßt, Strabon C 300 § 7 die (dann erst bei ihm so wahre) Deutung auf die Skythen vollziehen und Poseid. irrtümlich einzelsinnig auf die Thraker und Myser beziehen lassen, und nur soweit hatte vielmehr Poseid. den Einwänden des Eratosthenes und der Alexandriner, die mit allzufesten Vorsätzen an die Fragen herangehen (C 300 § 7 A προύθεντο μὲν γὰρ διδάξαι), Gehör gegeben als er die „Habelosen" nicht geradewegs, im Einzigen und Geizigen, vielmehr nur rundwegs einbeziehend (συνῆψεν C 296 A), als Skythen nimmt: Wenn die Alexandriner den Gemeinplatz vom Axenos Pontos, dem Ungastlichen Schwarzen Meer, mit dem Trinken aus Schädeln und von Menschenfresserei (was noch in

Soweit Poseidonios im Auszug gesichert, nun Strabon, als ob ihm an der poseidonischen Darstellung, wie gesagt, der Übergang von der Wirtschaft zur Hauswirtschaft, zur Frauenwirtschaft, vom Wirtschaftsleben zum Eheleben befremde: C 296 § 4 τοὺς Ἀβίους δὲ τοὺς χήρους οὐ μᾶλλον ἢ τοὺς ἀνεστίους καὶ τοὺς ἁμαξοίκους δέξαιτ' ἄν τις· μάλιστα γὰρ περὶ τὰ συμβόλαια καὶ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν συνισταμένων τῶν ἀδικημάτων, τοὺς οὕτως ἀπ' ὀλίγων εὐτελῶς ζῶντας δικαιοτάτους, εὔλογον κληθῆναι ... τὸ δὲ χήρους γυναικῶν οἰκεῖν οὐδεμίαν τοιαύτην ἔμφασιν ὑπογράφει[1] καὶ μαλιστα παρὰ τοῖς Θραξί ...

der Iphigenie auf Tauris anklingen mag) gegen die „Wissenschaftlichkeit" Homers vorbringen, die sonst eine höhere als die der Tragiker (C 27 § 20, Poseid. auch nach Heinemann II 60), so führt dies auf — Abwege. Denn ins gleiche Horn, daß die Geten im Ganzen eher Abel- als Kainnaturen, auch unter Einschränkung des Ephoros C 301 § 9 A, stößt leicht ironisch die Ephoros weiter berücksichtigende Begründung C 302 § 9 **εἰδότες τὸ δεινόν τε καὶ θαυμαστὸν ἐκπληκτικὸν ὄν· δεῖν** δὲ τἀναντία. Man mag im Wortlaut des „Schrecklichen, Wunderbaren und Schaudernden" dabei an den Kern von Rudolf Ottos berühmt gewordenem Buch *Das Heilige,* Breslau 1922 sich erinnert fühlen oder, im Wesen des Irrationalen, an die aristotelische Poetik, neuplatonisch zur Erklärung leicht zu interpretieren (Bernays *Zwei Abhandl. über die aristotelische Theorie des Dramas,* Berlin 1880) — aber gewiß hier von der Quelle ironisch gewandelt, nach den ärgerlich gleichfälligen Tropen des Stils: ein schöner Unsinn, wo diese sich, mehr ein Volk von Hirten, nicht Jägern, von Milch nähren. εἶτ' αἰτιολογεῖ διότι ταῖς **διαίταις** ... Die gegenaitiologische Ironie trifft aber nicht den behandelten Schriftsteller Ephoros, sondern die, die den gewissen Sinn daran bestreiten. Aber das poseidonische Schlüsseldoppelwort C 296 § 3 ἅπαντας μάλιστα klingt selbst in der versuchten „strabonischen" Widerlegung C 297 § 4 τὸ μὲν οὖν ἰδίως τοὺς ἀγύνους τῶν Γετῶν εὐσεβεῖς νομίζεσθαι nach: Nur in der Idee, in der „Spezialisierung" mochte gerade bei Poseid. ein Allgemeines allein logisch erweislich greifbar werden. Diesselbe wäre etwa, von Philo abgesehen (vgl. S. 63[1], 149[1] meines erwähnten Werks), bei Poseid. schon in der einen sprachlich begrifflichen Kategorie κοινόν — ἴδιον = κατ' ἐξοχήν C 36 f. beschlossen, was hier freilich nicht zu behandeln.

[1] Auch dies Wort erweist sich als poseidonische Bildung, ein Größeres, Allgemeineres „unterschiebend" (ὑπογράφει wie C 4 § 6 E ὑπογράφων): Für Poseid. mußte metaphysisch gelten, daß Enthaltung von Frauen Enthaltsamkeit an sich und Enthaltsamkeit, im Symbol, Gerechtigkeit „bedeute" Deshalb ist zwar richtig, aber nicht erschöpfend dagegen, der subtile Grund Ohlings *Quaest. Poseid. ex Strab. conl. Diss.,* Gotting. 1908, 43f. leicht zu zuvorkommend: Da Poseid. wußte, daß die Ktisten nicht habelos waren, habe er deshalb das Wort *Abioi* auf den triftigen Grund ihrer Keuschheit und Witwenschaft gesetzt, welche das Leben verhält. Poseid. möchte vielmehr sagen, daß ein Grundsatz der Armut und ein solcher der Keuschheit, ebenso kein Fleisch zu essen (was alles eine Abwendung von einer bloßen eignen Lebensgier zeigte: z. B. frz. *viande* „Fleisch" gehörte auch ἰδίως, κατ' ἐξοχήν zu *vita*), eine psychologisch verwandte oder gleich begründete Haltung anzeigt. Wenn Strabon beim griechischen Homertext eine Interpretation im Sinne einer thrakischen Lebensauffassung vollziehen wollte, so fällt Strabon ganz aus dem apriorischen Grund. Die Gleichung wirtschaftlicher „Enthaltsamkeit" mit der Gerechtigkeit kann freilich auch Strabon nicht streichen, Trüdinger wollte diese sogar irrtümlich Strabon gegen Poseid an allen Stellen, die von irgendeiner leicht rousseauartig gefärbten, naturvölkischen „Idealisierung" sprächen, vollziehen lassen: Nur die naturphilosophische Gleichung mit Männlichkeit Weiblichkeit, das Problem, das z. B. schon im platonischen Symposion berührt, Entbehrung als Sehnsucht gedeutet usw., ging Strabon über seine Kraft.

Danach folgen mit dem Anschein eines Beleges, daß bei den Thrakern eine Bindung von Ehelosigkeit und Gerechtigkeit unmöglich Ansicht und Sinn gewesen sein könnte, einige nicht gerade weiberfreundliche[1] Zitate aus der Komödie Menanders, aus denen sich eine leicht maßlose Hinneigung der Thraker zu Weibern ergeben würde, darin die Thraker von Leuten, die „nur vier bis fünf statt elf bis zwölf Weiber besäßen", „gerechterweise" als von „armen Wichten" reden (*ἀθλίους*): C 297 § 4 *ταῦτα γὰρ ὁμολογεῖται μὲν παρὰ τῶν ἄλλων, οὐκ εἰκὸς δὲ τοὺς αὐτοὺς ἅμα μὲν ἄθλιον νομίζειν βίον τὸν μὴ μετὰ πολλῶν γυναικῶν, ἅμα δὲ σπουδαῖον καὶ δίκαιον τὸν τῶν γυναικῶν χῆρον.* Aber auch da wird man bei diesem gehetzten und geknoteten Argument nicht diejenigen, die über die Schnur eines Gesetzes hinausleben, die nicht gerade stark männlich verhaltenen Naturen (*μάλιστα τοὺς μὴ σφόδρ' ἐγκρατεῖς*), für die „Gerechtsamern" halten wollen. Und dies gälte auch unter Thrakern. Und wie könnte Strabon, was allgemein in poseidonischem Sinne richtig sein mag, wenn er Maßlosigkeit des Geschlechtes und Maßlosigkeit in religiösen Gebräuchen, nämlich Aberglauben, zusammenstellt, nun Poseid. doch am Ende zugeben C 297 § 4 E *τὸ δ' ἰσχύειν ἐν τῷ ἔθνει τούτῳ τὴν περὶ θεῖον σπουδὴν ἔκ τε ὧν εἶπε Ποσειδώνιος οὐκ ἀπιστητέον.* Da nützt dann seinerseits eine Bezugnahme auf eine allgemeine „Idee a priori" nicht

[1] Auch die ersten beiden Zitate, in denen die Vielweiberei nur belustigt wird, nenne ich so. Wenn sich aber bei Menander der „Misogyne Charakter" äußerte, so ist das komisch aufwallende Argument richtig zu dämpfen: *τὸν δὲ μισογύνην αὐτὰ ταῦτα αἰτιώμενον „ἐθύομεν δὲ πεντάκις τῆς ἡμέρας, ἐκυμβάλιζον δ' ἑπτὰ θεράπαιναι κύκλῳ, αἱ δ' ὠλόλυζον".* „Fünfmal opferten wir des Tags — die zimbelten, die johlten". Es spricht der gegen das „Weibliche" irgendwie voreingenommene Charakter. Aber auch bei der strabonischen bar gemünzten Auffassung wäre bei den Thrakern ein Gegengewicht und ein Gegensatz solcher intelligibler asketischer Ansichten zu ihrem natürlichen Hang begreiflich. Wenn aber Poseid. an den Thrakern gegenüber der bei Menander *Fragm.* 28, auch Herodot V 6, Eurip. *Andr.* V 215, Arist. *F. H. G.* II 22, mit Horaz *Carm.* III 24, 9 ff. die bessere Tradition betonte, für die sogar nach ihm Homer beispielig wäre, so lief ein, dann sogar von Poseid. eingeworfenes, Zitatennetz aus Menander (wie uns in der quellenkritischen Auffassung Heinemann I 101 A 1 bestätigt) gerade auch auf das Wild hin, das er fangen wollte. Hätte Poseid. nämlich, profan gesprochen, zeigen wollen, daß die Thraker, eben umgekehrt, dem allzuvernünftigen Atheismus sich nähernd, mehr auf männliche Selbständigkeit und Gerechtigkeit und Tatentum (das unbedingt auch bei Poseid., nur richtig polarisiert, sein Gutes hat) erpicht waren, so hätte er in der Verspottung der Komödie die Thraker mehr als Stiefel- denn als Pantoffelhelden aufzuzeigen gehabt, mehr als fleischessende Löwen- denn als Kaninchennaturen. Und eigenartigerweise fällt gerade im selben Zusammenhang desselben Homerverses und gerade in demselben, auch hier leicht spöttischen Sinne das Wort oder Gegenwort *ἄνδρας* C 311 § 6, in (nach Müllenhoff *Deutsche Altertumsk.* III 35) poseidonischem Zusammenhang: So recht im wahrhaften Sinne „männlich" und kriegerisch betragen sich diese skythischen „Völker von Hirten" nur, wenn ihnen ein — schuldiger Tribut nicht gezollt würde, auch hier wie an vielen anderen Orten in einer zwischen Hymnus und Ironie schwebenden Dualität, als sie nur für „die gerechten Kriege" sind: C 311 § 6 *οὕτω δὲ καὶ δικαίους ἅμα καὶ ἀβίους ὁ ποιητὴς εἴρηκε τοὺς αὐτοὺς τούτους ἄνδρας, ἐπεὶ τῶν γε φόρων ἀπευτακτουμένων οὐδ' ἂν καθίσταντο εἰς πόλεμον.*

mehr viel, wo bei Poseid., gerade noch deutlich, diese apriorische Idee vorlag, daß das Geschlecht, und zumal das weibliche Geschlecht, gegenüber der Vernunft, auf dem kosmischen oder religiösen Grunde stehe, gewiß nicht so fern von einem Sinne der antiken Mysterienreligionen: C 297 § 4 *τὸ δὲ δὴ καὶ θεοσεβεῖς νομίζειν καὶ καπνοβάτας τοὺς ἐρήμους γυναικῶν σφόδρα ἐναντιοῦται ταῖς κοιναῖς ὑπολήψεσιν. ἅπαντες γὰρ τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγοὺς οἴονται τὰς γυναῖκας. αὗται δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας προκαλοῦνται πρὸς τὰς ἐπὶ πλέον θεραπείας τῶν θεῶν καὶ ἑορτὰς καὶ ποτνιασμούς.*[1] Denn auch die letzten Worte könnten gar wohl über einem Kapitel poseidonischer theologischen Psychologie oder medizinischer Theologie stehen, weil andererseits Poseid., übrigens psychologisch leicht auch

[1] Natürlich ist jedem, auch Strabon, erlaubt, zwei Worte, auch zwei Sachen, auch zwei verschiedene Sachen wie hier ernste religiös-kosmische Auffassung und Aberglauben beliebig zu vertauschen, sofern im einzelnen Falle der Sinn, das Symbol, die im betreffenden Falle geltende logische Reihung, die Ähnlichkeit nicht verändert wird. In der Lage und Reihung naturrechtlicher Religiosität ist freilich ernste religiöse Auffassung und Aberglauben, noch so schrecklicher Art, zu vertauschen, nicht aber, wo es sich um eine intelligible oder moralische Einschätzung nach der Gerechtigkeit handelt. Aber Strabon schnitzt und verstellt noch mehr und sagt nackt: die Frauen verleiten Männer zu Aberglauben, also können Männer, die ohne Frauen leben, nicht in gutem Sinne fromm sein. Schließlich könnten aber Männer ohne Frauen selber weiblich werden und selbst zu Aberglauben kommen. Aber Strabon scheint eben, symbolkreuzend, Gerechtigkeit und Heiligkeit, Geist und Sinn durcheinanderzuwerfen. Und doch liest sich an der Oberfläche alles glatt, weil Strabon nur die Balken des poseidonischen Textes und Sinnes etwas übereinandergesetzt zu haben scheint, und damit fällt auch etwa ganz die Bedeutung dahin, welche Pöhlmann bei Ullstein *Weltgeschichte I. Altertum* 576, hier einen Strabon gegen Poseid. auszuspielen, geben wollte, weil dieser wage, das dergestalt Religiöse weibisch zu schelten. Und damit kein Zweifel an der dualen Einstellung des Poseid., wäre gleich an diesem selben mysischen Volksstamm C 304 § 11 Dekainetos, den Boirebistas politisch gebraucht, geradezu schillernd zwischen religiösem Betrug, Schauspielerei und einer ebensolchen Idee von „heiliger Nüchternheit" und Enthaltsamkeit geschildert. Und ebenso kann Poseid. genau so widerwärtig wie einem männlich vernünftigen Ethiker oder moralischen Deisten das „Antichambrieren in den Tempeln" (Sen. *ep.* 95; 47. Heinemann I 119³) werden. Und so mag selbst eine psychologische Zusammenstellung von Freuden- und Sektenhäusern in einer sprachstilistischen Behandlung des Epikur bei Kleom. II 166, 2 (vgl. Rudberg 34), die kaum ein neuerer naturalistisch kühnster Psychologe gewagt hätte, von Poseid. herrühren, von dem ein größerer Teil der mittelbaren Weltdeutung auch Kirchenvätern brauchbar wurde. Und wie die moderne Religionspsychologie und Philologie den heiligen Geist als weiblich mit dem tatsächlichen Kult der Astarte in eine wenigstens entferntere Bindung bringen kann, so begreift man, daß Poseid. auch ganz anstößig naturalistische Institutionen des Kultus mit systematischem Interesse beschreiben mochte. Nur zu sagen, wie es derzeit, seit der allzuhart gewordenen Stellungnahme Reinhardts geschieht, „bei dieser kurzen Skizze soll diese schwierige Materie ausgeschaltet werden" (Erich Fascher *Prophetes*, Gießen 1927, 70), wäre gerade in der Skeptik leicht unwissenschaftlich. Im gleichen Sinne wären F. Jacobys Worte *Komment. Fragm. Hist. Gr.* II 205 (in Parallele mit C 304 § 11 befindlicher Text), C 297 § 5 sei quellenkritisch nicht poseidonisch, eine herzlose Behauptung (vgl Heinemann I 94⁶, Carol. Heilmann *Quibus auct. Str. usus sit in descr. ora maris Pontici etc. Diss.* Halle 1885, 15 und S. 32 A meines erwähnten Werkes).

gegen Platon, im Sinne des Pythagoras eine Berücksichtigung weiblicher Eigenschaften als zu ihrem Anteil sittenbildend nicht ungünstig beurteilte, trotz der Gefahr unvernünftigen Über- und Aberglaubens. Hier ist tatsächlich einzig J. J. Bachofen, im Werke Mutterrecht, Stuttgart 1861, 19f., in eigenartiger Quellenspürung eines Urtextes, aus dem er selber, jedenfalls zu einem wesentlichen Teil, seine ganze bruchstückartige Metaphysik auflegt (und der ihn an der Stelle in einem seltsamen Übergang zu der Einflechtung der Anekdote Pompejus-Poseid. C 492 § 6 verleitet) in die geheime Mitte gekommen, wenn er zu der Strabonstelle schlüsselhaft bemerkt: „Gewiß ist, daß dem Weibe eine nähere Beziehung zur Gottheit zuerkannt, ein höheres Verständnis ihres Willens beigelegt wurde". Selbst der Hohn, die Verkehrung, der Kontrapunkt, gehässig oder liebenswürdig, scherzhaft oder fanatisch angebracht, hier der Aberglaube der Weiber und ihr Gepränge, selbst ein Hereinfallen auf religiöse Betrüger könnte Poseid. zum psychologischen Grund und zur rationalen Begründung des Hauptsatzes von der Weiblichkeit des Religiösen werden. Auch wo Strabon einen Untergrund[1] am Urtexte mißverstanden hatte, war selbst an der Verbildung mangelhafter Auszüge die Ähnlichkeit mit dem Ursprünglichen nicht verloren gegangen: Daß aber ein Homertext, der Dichter auch, die Philologie selbst, an metaphysische Fragen rühren mochte, hätte freilich weder die Wissenschaft der Alexandriner noch ein Abschreiber wie Strabon bei aller Nachsicht eingesehen.

Zürich. Robert Munz.

LINSEN BEIM GRIECHISCHEN TOTENMAHL?

συνέπεσε ... τοῖς στρατιώταις ... δοθῆναι φακοὺς καὶ μᾶζαν (v. l. *ἅλας*), *ἃ νομίζουσι Ῥωμαῖοι πένθιμα καὶ προτίθενται τοῖς νεκυσίοις*, erzählt Plutarch, Crass. 19 gegen Ende (Vitae vol. I 2 p. 179), hält die Sitte also für ungriechisch. Nikarchos Anth. Pal. 11, 119 ... *καὶ στεφανοῦτο ἡ σορός, οἱ δ' ἄλλοι τὸν φακὸν ηὐτρέπισαν* und Artemidoros 1, 68 *φακῇ δὲ*

[1] Daß das Weib ein weltgemeinsames, kosmisches Prinzip vertritt, ließe sich auch erschließen C 301 § 7 *αὕτη δ' ἡ ὑπόληψις καὶ νῦν ἔτι συμμένει*, wo denn auch bei den Skythen protreptische Züge gerechtsamer Einfachheit bis zur Möglichkeit einer altplatonischen oder kynischen, kommunistischen Weiber- oder Kindergemeinschaft vorgestoßen sind, in der Brechung des Eigennutzes. Diese der Kultur entsprechende Weibergemeinschaft (vgl Wilh. Roscher *Grundlagen der Nationalökonom.* [15. Aufl.; 1918] 246, Dümmler *Proleg. zu Plat. Staat,* Progr. Univ. Berlin 1891, 453, A. Riese *Progr.* Frankfurt 1875), und ethisch, nicht etwa wie bei Epikur ästhetisch zu verstehen, taucht auch C 775 § 17 auf (vgl. Bachofen a. a. O. 15). Wenn sich aber bei Poseid., sowohl gegen den übertriebenen Kommunismus wie gegen übertriebenen Individualismus (*κοινόν, ἴδιον*), Mann und Weib wie Einzelnes und Ganzes, wie Äußerstes und Mitte, integrieren müßten (vgl. Poseid. C 810 § 36 *τῆς σφαίρας τὸ μέσον καὶ τὸ ἐξωτάτω*), so scheint dies wie ein Verhältnis von Kopf und Herz, des gerechten Lebens und des Lebens allein, der poseidonischen Philosophie zuzukommen, in der die Begriffe Biologie wie Ethik, Monismus wie Dualismus, auf einem größeren Hintergrunde spielen, vor dem auch Menschliches klein werden kann.

πένθος προαγορεύει (vgl. 4, 81) gehören in römischen Kulturkreis. Hegesippos bei Athen. 290 c, ein attischer Komiker des 3. Jahrh., führt einen Koch ein, der sich seiner Kunst in der Zubereitung von λάχανα, βεμβράδες, φακῆ besonders rühmt und dann versichert, beim περίδειπνον mache er schon durch den Duft seiner Speisen die Hinterbliebenen vor Wonne lächeln. Darauf fragt der Partner: φακῆν παρατιθεὶς εἰπέ μοι καὶ βεμβράδας; Antwort: τὰ πάρεργά μοι ταῦτ' ἔστι, „aber wenn ich meine ganze Kunst zeigen kann, dann wirke ich auf die Nasen wie die Sirenen aufs Ohr“. Also war es damals in Athen nicht üblich, Linsen beim Totenmahl vorzusetzen.[1] Im 'Εγκαλυπτόμενος des sonst unbekannten Komikers Anthippos bei Athen. 403 d v. 41 sagt ein Koch

> ὅταν ἐγγὺς ᾖ δ' ὁ Δύστρος (δύστερος cod., correxi), ἀρτύω φακῆν
> καὶ τὸ περίδειπνον τοῦ βίου λαμπρὸν ποιῶ.

Obwohl τοῦ βίου unerklärt ist, steht der Zusammenhang von φακῆ und περίδειπνον fest; da der Dystros dem attischen Anthesterion entspricht, tritt die Anspielung auf das Totenfest hinzu. Aber eben der makedonische Monatsname verbietet, die Stelle als Beleg für attische Religion zu verwerten. Sollte der Brauch makedonischen Ursprungs sein?

Berlin-Frohnau. Paul Maas.

ARMENISCH *ASTVAC* = *ΣΑΒΑΖΙΟΣ*?

Bei gelegentlicher Beschäftigung mit der Gestalt des Sabazios kam ich zu der Frage, ob der Name dieses Gottes wohl im armenischen *astvac* „Gott“ enthalten sein könne. Ein Blick in das „Armenische Etymologische Wurzelwörterbuch“ von H. Adjarian (Erivan seit 1926) belehrte mich, daß schon im Jahre 1911 N. J. Marr dieser Frage nachgegangen sei und in der Tat *astvac* auf Σαβάζιος zurückgeführt habe. Adjarian bringt s. v. *astvac* die lange Reihe früherer einheimischer und europäischer Erklärungsversuche und schließt sich dann Marrs Ausführungen voll und ganz an. Da die Untersuchung Marrs *„Le dieu Σαβάζιος chez les Arméniens“* (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VI. série, tome V [1911], S. 759ff.) im Westen fast unbekannt geblieben zu sein scheint, ist ein Hinweis an dieser Stelle wohl berechtigt.[2]

Der Name des Gottes Σαβάζιος liegt in ungewöhnlich viel Varianten vor. Eisele stellt in seinem Artikel Sabazios in Roschers Lexikon die

[1] Der entgegengesetzten Deutung bei E. Freistedt *Altchristl. Totengedächtnistage* (1928) 97ff. kann ich mich nicht anschließen.

[2] Weiter hat M. H. Ananikian (*The Mythology of all Races* vol. VII, *Armenian* [Boston 1925], S. 380, Anm. 7) den Gedanken eines Zusammenhanges zwischen *astvac* und Σαβάζιος unabhängig von Marr erwogen, ihn aber wieder aufgegeben. Ananikian ist, soviel ich sehe, der einzige, der im Westen Marrs Hypothese nennt, offenbar kennt er sie aber nur vom Hörensagen, denn er nennt den Verfasser beständig „Nar“. Ich verdanke die Übersetzung des russischen Artikels Marrs meiner Frau.

verschiedenen Formen zusammen. Für uns ist zunächst von Wichtigkeit, daß „das *β* der griechischen Umschreibung einen phrygisch-thrakischen *W*-Laut vertritt", das beweisen die Formen der kleinasiatischen Inschriften *Σαναζιος*, *Σαουαζ(ι)ος*, *Σαοαζος*. Im armenischen *astvac* finden wir ebenfalls diesen *W*-Laut, der indessen nicht notwendig auf Entlehnung aus Phrygien hinweist. Die Grundform des Wortes war wohl **Savadios*, der Dental vor *i* oder hellem Vokal wurde nach phrygischem Lautgesetz assibiliert.[1] Der Dental findet sich noch in *Σαυάδαι*, Bezeichnung der Silene auf thrakisch-makedonischem Gebiet, und dem Ortsnamen *Σαύαδα* oder *Σαυαδία* ebendort, weiter in *Sabadius* bei Apulejus (Eisele 232, 233).

Daß eine Form wie **Savád-* im Armenischen in einer vor der schriftlichen Überlieferung lange zurückliegenden Periode zunächst zu **Svad* verkürzt wurde, entspricht der armenischen Neigung, den Vokal in einer Silbe vor der Tonsilbe zu reduzieren. Auch daß dann ein Vorschlagsvokal vortritt, ist schließlich erklärlich, wenn auch keineswegs notwendig. Schwierigkeiten macht das *-t-*. Marr will es als Übergangslaut erklären. Zwischen *n* und *s* oder *n* und *r* oder zwischen *s* und *r* wäre ein Dental als Übergangslaut natürlich und belegbar, zwischen *s* und *w* scheint sich aber nirgends ein Dental als Übergangslaut entwickelt zu haben, ist auch nicht zu erwarten. Wie wenig ein *t* zwischen *s* und *w* gerade der armenischen Zunge liegt, zeigt die moderne Aussprache *asvac*, ja sogar in dem Namen *Astłik*, in dem das *-t-* wesentlich geschützter steht, wird es ausgeschieden, die moderne ost- wie westarmenische Sprache spricht *asvac* und *Asłik*. Ist es möglich, daß etwa ein häufiges Nebeneinandernennen des Wortes *as(t)vac* neben *Astłik*, einer im armenischen Pantheon recht bedeutenden Göttin, die Entstehung dieses *-t-* in *astvac* bewirkt oder zum mindesten begünstigt hat? Nicht geringere Schwierigkeiten macht die Erklärung des *-c* in *astvac*. Nimmt man an, daß das Wort von den Phrygern entlehnt sei, würde man für das *ζ* in *Σαουαζιος* eher *j* erwarten. Möglich, daß das Wort einmal *astvaj* lautete, dann aber unter dem Einfluß der Nominalendungen *-vac* und *-ac*[2] sich in *astvac* veränderte. Marr macht auf die in modernen Dialekten zu belegende Form *asvar-* u. ä. in einem Kompositum aufmerksam, nämlich in *asvar-a-cin* „Gottesgebärerin" und schließt daraus auf einen ursprünglichen Dental, also *asvaḏ*, entsprechend der Entwicklung von syrischem *īhūḏāyā* > **hḏueay* > **hureay* > *hreay*.[3] Da aber nur in *asvaracin* die Form *asvar-* auftritt, besteht die Wahrscheinlichkeit, daß *asvaracin* aus *asvacacin* lediglich dissimiliert ist. Wenn *astvac* aus **Savad-* entstanden ist, muß diese Veränderung lange vor der Zeit, in der die armenische Überlieferung einsetzt, stattgefunden haben. Bekanntlich galten den Alten die Phryger einerseits mit den Thrakern verwandt, anderer-

[1] Vgl. Norbert Jokl *Phryger*, in Eberts *Reallexikon der Vorgeschichte* Bd. 10, S. 145 b.
[2] A. Meillet *Altarmenisches Elementarbuch*. Heidelberg 1913, §§ 33 b u. 33 h
[3] Vgl. H. Hübschmann *Armenische Grammatik I*. Leipzig 1897, S. 309.

seits mit den Armeniern. Die wenigen Materialien, die der Sprachforschung über das Phrygische und Thrakische zur Verfügung stehen, bestätigen diese engere Verwandtschaft der Phryger mit den Thrakern und die entferntere Verwandtschaft der Phryger mit den Armeniern.[1] Auf thrakischem wie vor allem auf phrygischem Gebiet findet sich Sabazios, es wäre also nicht überraschend, wenn er sich auch bei den Armeniern finden würde. Entweder haben die Armenier den Sabazios schon bei ihrer Einwanderung in ihre ostkleinasiatischen Wohnsitze mitgebracht, oder sie haben ihn später von Phrygien her entlehnt. Die starke Verwitterung des Wortes **Savad-* in *astvac* würde die erste Auffassung wahrscheinlich machen.

Es ist also nicht unmöglich, daß *astvac* und *Σαουαζιος* aus einer gemeinsamen Urform etwa **Savad-* hervorgegangen sind. Die sprachlichen Schwierigkeiten, die bei der Feststellung dieser Beziehungen bestehen bleiben, sind aber erheblich.

Die religionsgeschichtlichen Materialien unterstützen jene Hypothese. Spuren des Sabazioskultes sind aus dem Armenien der Antike bisher nicht bekannt geworden. Am weitesten nach Osten führt der Erlaß Attalos III. an den Rat und das Volk von Pergamon, wodurch Sabazioskult für Kappadokien bezeugt wird (Eisele a. a. O. 238). Die kleinasiatischen Denkmäler und die Überlieferungen der antiken Schriftsteller erweisen Sabazios als den Herrn der Natur, den Schirmherrn des Ackerbaus, den Beherrscher des Schicksals der Völker und Menschen (Eisele 256). Von besonderer Bedeutung ist seine Verbindung mit einer Göttin der Fruchtbarkeit. Aus Phrygien stammen Inschriften, die *Δημητήρ* und *Σαοάζος* nebeneinander nennen. Im lydischen Sandal stand ein heiliger Hain, in dem *Ζεὺς Σαβάζιος* und *Ἄρτεμις Ἀναεῖτις* gemeinsame Verehrung genossen. Auf einer anderen lydischen Inschrift erscheint eine *Μήτηρ Ἱπτᾶ* neben dem *Ζεὺς Σαβάζιος* (Eisele 236, 237). Die Muttergottheit *Δημήτηρ* wird an erster Stelle genannt, jedoch erscheint *Σαβάζιος* an erster Stelle, wenn die Partnerin *Ἄρτεμις Ἀναεῖτις* heißt. Seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert wurde die Gestalt des Sabazios von jüdischen Einflüssen getroffen, die ihn allmählich zum *κύριος Σαβάζιος* und zum *θεὸς ὕψιστος* entwickelten.[2]

Die Armenier kamen bald nach dem Eindringen in ihre Wohnsitze unter die Einwirkung der persischen Kultur, besonders unter der Arsakidendynastie war dieser Einfluß mächtig. Das Bild, das wir uns vom armenischen Heidentum machen können, zeigt daher ausgesprochen iranische Züge. Natürlich sind vor allem die Fürsten die Träger dieser iranisch gefärbten Religiosität, wie weit das Volk davon durchdrungen war, ist nicht bestimmt nachweisbar. Denkt man an die jahrhundertelange Mühe, die später das von oben her verordnete Christentum hatte,

---

[1] N. Jokl a. a. O. 150 b.

[2] Fr. Cumont *Les mystères de Sabazius et le judaïsme,* Acad. des inscr. et belles lettres. Comptes rendus 1906, S. 63 ff.

um die Volksmasse zu durchdringen[1], so erscheint es wahrscheinlich, daß der iranische Einfluß am stärksten bei den Fürsten, schon weniger stark bei den einheimischen Adligen und abnehmend schwächer im Volke sich auswirkte. Der höchste Gott des armenischen Heidentums ist *Aramazd*, der persische *Ahura Mazda*. Gelzer schreibt über ihn[2]: „Wie z. B. auf Rhodos der Kult des *Ζεὺς Ἀταβύριος* einfach den phönizischen Baʿal vom Tabor repräsentiert, welcher sich auf dem Eiland mit dem hellenischen Nationalgott verschmolz, so ist auch in Armenien Aramazd mit dem einheimischen altarmenischen Göttervater zu einem Wesen verbunden worden. Demnach kann auch Aramazd nicht der ursprüngliche Name dieses summus deus gewesen sein, sondern in der vorparthischen Epoche muß er eine andere, für uns verschollene Bezeichnung getragen haben." Ist dieser altarmenische summus deus nicht eben Sabazios-*astvac*? War dieser armenische Gott auch von den jüdischen Einflüssen berührt worden, die im westlicheren Kleinasien die Sabaziosgestalt mit Jahwe zusammenbrachten, so daß *astvac* auf Kosten des alten *di-kʿ* „Götter" schlechthin die Bedeutung „Gott" bekommen konnte? Ist dem so, dann ist es natürlich, daß, als Aramazd und seine göttlichen Gefährten von der christlichen Kirche bekämpft wurden, das alte Wort *astvac* nun zur Bezeichnung des Gottvaters der Christen gebraucht wurde.

Schimmert durch die Gestalt des armenischen Aramazd nicht noch dieser frühere Gott durch, der im Westen als Sabazios deutlich in Erscheinung tritt? Dieser Aramazd, der Vater der Götter, ist wie Sabazios ein Gott der Fruchtbarkeit[3], und wie neben Sabazios eine Fruchtbarkeitsgötttin steht, so neben Aramazd die vom Volke hochgeehrte *Anahit*, dieselbe die in Lydien als *Ἄρτεμις Ἀναεῖτις* neben Sabazios verehrt wurde. König Trdat sagt in einem Edikt[4]: „Glück und Heil möge euch zuteil werden durch die Hilfe der Götter, Fülle der Fruchtbarkeit vom starken Aramazd." Und von dem Kulte der „Herrin Anahit" und ihren reichen Heiligtümern berichten die antiken und armenischen Quellen in breiter Beschreibung.[5] König Trdat droht dem heiligen Grigor mit dem Tode, „wenn du dich nicht dazu verstehst, den Göttern Verehrung zu bezeigen, besonders dieser großen Herrin Anahit, welche der Ruhm unseres Volkes und die Lebensgeberin ist[6] . . ." Die Verbindung einer Fruchtbarkeitsgöttin mit einem Fruchtbarkeitsgott gehört zweifellos derselben religiösen Schicht an, die im Westen der Demeter oder Anahit den Sabazios zugesellte, nur wurde hier in Armenien der Name des Sabazios durch Aramazd ersetzt. Deutlich spricht aus den Quellen die enge Zusammengehörigkeit dieses Aramazd mit der Anahit, Trdat spricht weiter zu dem heiligen Grigor: „. . . und die, welche aber wahrhaftig Schöpfer

[1] H. Gelzer *Die Anfänge der armenischen Kirche*. Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse Bd. 47 (1895) bes. S. 133 ff.

[2] *Zur armenischen Götterlehre*. Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse Bd. 48, 1896, S. 103.

[3] a. a. O. S. 102. [4] Ebenda. [5] Ebenda S. 111 ff. [6] Ebenda S. 116.

sind, beleidigst du, und die große Anahit, durch die das Land der Armenier existiert und Leben trägt, und mit ihr auch den großen und starken Aramazd, den Schöpfer Himmels und der Erde, und mit ihm die anderen Götter nanntest du starr und stumm."[1]

Ist tatsächlich *astvac* kein anderer als Sabazios, so erschließt diese Erkenntnis eine neue Provinz dieses in Kleinasien und dem Kaiserreiche so bedeutenden Gottes. Weiter fällt vielleicht auch ein Lichtstrahl auf die Völkerzusammenhänge der Thraker-Phryger-Armenier; denn es ist doch das wahrscheinliche, daß mit diesen Völkern Sabazios von Westen nach Osten gekommen ist. Seine letzten Ausläufer reichen dann bis in das kaukasische Heidentum hinein, wenn im heutigen Svanischen eine Jagdgottheit *Apˁsad*[2] in diesem Sinne gedeutet werden darf.

Tübingen. H. A. Winkler.

DAS „GEBETWEINEN"

1. Als ich vor einigen Jahren in der Zeitschrift „Didaskaleion"[3] die Frage des altchristlichen Gebetweinens auf Grund patristischer Belege zum erstenmal untersucht habe, war ich noch der Annahme, daß es mir geglückt ist, „ein Stück christlicher Antike zu enträtseln, eine höchst merkwürdige Sitte, die mit dem Altertum verlorenging. Zuerst — so schrieb ich damals — erstarb das laute Gebet, dann hörte auch das Gebetweinen auf. Das Gebet des Mittelalters war bereits stumm und gehalten. Die „religiöse Scheu" des Nordens beeinflußt siegreich die Sitten des christlich-kirchlichen Lebens."[4]

Diese etwas schroffe Behauptung muß gemildert werden. Auch das Mittelalter kannte noch das frühchristliche Gebetweinen, freilich läßt es sich nicht sagen, wie weit es von den Kirchenvätern ererbte Theorie und wie weit es lebendige Praxis war.

Isidor scheint es gewesen zu sein, der die patristische Theorie am populärsten dem Mittelalter überlieferte. Einerseits betont er in den Sententiae III 7, § 4 die Wichtigkeit des verinnerlichten Gebetes — *oratio cordis est et non labiorum* —, andererseits wird das Gebetweinen besonders nachdrücklich vorgeschrieben:

Numquam est sine gemitu orandum; nam peccatorum recordatio moerorem gignit. Dum enim oramus, ad memoriam culpam reducimus . . . Ideoque cum Deo assistimus, gemere et flere debemus, reminiscentes quam gravia sint scelera quae commisimus, quamque dira inferni supplicia quae timemus.

---

[1] Agathangelos *Geschichte.* Venedig 1862. S. 60f. Etwas anders übersetzt Gelzer *Götterlehre.* S. 117.

[2] Marr *Sabadios-aswa tthraco-arménien et la divinité svane de la chasse.* Bulletin de l'Académie Imp. des sciences de St. Pétersbourg, VI série, tome VI (1912), S. 827ff.

[3] *Studi di letteratura e storia cristiana antiqua.* Torino 1926 III—IV, 1—21: Unbeachtetes in Augustins Konfessionen III. *Imber lacrimarum.*

[4] Ebd. S. 20f.

Das ist nur ein Bruchstück jener Theorie des Gebetweinens, die Johannes Cassianus entwarf, Conl. IX, 27—30, und die ich in meinem eingangs erwähnten Aufsatz näher behandelt habe. Nun ging aber nicht die kompliziertere Fassung des IV. Jahrh., nicht die Theorie Augustins und seiner Zeitgenossen in die Andachtsgewohnheiten des MA über, vielmehr war vermutlich Isidors ungemein viel gelesenes Hand- und Lehrbuch die Vermittlerin. Die karolingische Zeit schreibt das Gebetweinen noch immer vor; als Beispiel verweise ich nur auf die Institutio laicalis des Jonas von Orleans I, XV, Migne 106, 151f.

„Die dritte Glückseligkeit" ist das andächtige Schluchzen noch im XIII. Jahrh.: Bonaventura gibt in seiner Dieta salutis, C. XXXVIII ein völlig neues System des Gebetweinens.

Hiernach gibt es drei Arten des Andachtweinens: *fletus compunctionis, fletus compassionis, fletus devotionis.* Das Gerüst des Systems ist folgendes:

Sex sunt fletus incitamenta, et sex fletus impedimenta, et sex fletus emolumenta.

Fletus incitamenta: recognitio propriae culpae; incolatus praesentis vitae; timor gehennae; recordatio passionis dominicae; recordatio humanae miseriae; desiderium celestis patriae.

Fletus impedimenta: superbiae elatio; terrenorum affectio; cordis compressio; nimia occupatio; ignorantiae excaecatio; peccati magnitudo.

Fletus emolumenta vel utilitates: spiritum devotum lavat; spiritum malignum necat; terram cordis irrigat; sitim sedat; orando efficaciter impetrat.

Und nun folgen neun Beispiele des Gebetweinens aus der hl. Schrift.

In meinem ersten Aufsatz über dieses Thema habe ich schon angenommen, daß „dies Gebetsweinen der christlichen Antike zweierlei Wurzeln hat; einerseits scheint es mir mit der *passio Christi,* andererseits mit dem lauten Gebet des Altertums zusammenzuhängen. Die „Trauer um den Erlöser" ist charakteristisch für das Christentum; Sein Leiden ist das Leiden aller Christen, und in der Passion der Märtyrer erneut sich Sein Schmerzensweg. Auch die Gebärde des *orans* erinnert an den Gekreuzigten; die Märtyrer sterben in dieser Gebetspositur, und der Gläubige erweist sich in ihr tagtäglich bereit, den Tod für seinen Glauben zu erdulden. *Paratus est ad omne supplicium ipse habitus orantis christiani*, schreibt einmal Tertullian.[1] Ist also der Grundton des christlich-religiösen Gefühllebens tragisch, so wird sich auch das Gebet melancholisch-sentimental gestalten müssen."

Als ich dies schrieb, kannte ich noch nicht die soeben angeführte Stelle des Bonaventura, in der die *recordatio passionis dominicae* als ein *incitamentum fletus* erwähnt wird. Nicht nur für das späte Vorkommen des Gebetweinens, sondern auch für dessen Motive ist bemerkenswert, was mir Herr Stiftsprobst P. Feldner aus Innichen (heute San Candido, Pustertal) freundlich mitteilt:

---

[1] Apolog. 30.

Im Direktorium von Innichen steht über die Zeremonien der Karwoche eine Eintragung von 1617. Am Karfreitag trug der Dekan den Christus zum hl. Grabe; er soll sehr würdig und mit Andacht einherschreiten, „*etiam cum lacrimis, si fieri potest.*"

„Ich erinnere mich noch aus meiner Jugend — schreibt mir weiter Probst Feldner —, daß alte Leute erzählt haben, wie ein alter Pfarrer am Karfreitag die Predigt ohne ein Wort zu sprechen, sondern nur mit Gesten und Aktionen gehalten habe und dann anfing zu weinen und alle Zuschauer — in dem Falle nicht Zuhörer — weinten mit."

2. Das Gebetweinen war eine Begleiterscheinung, vielleicht auch gewissermaßen eine mechanische Folge des lauten Betens der Antike, einer Erscheinung, die einst Sudhaus in dieser Zeitschrift eingehend behandelt und ich selber vor einigen Jahren wieder aufgegriffen habe (AfRW IX 185ff. und (1926) 345ff.). Zu dieser meiner Miszelle möchte ich hier zwei Belege nachtragen.

Laut ist das große Gebet des Polykarp, als die Häscher ihn zu später Stunde in einem kleinen Landhause überraschen, in das er geflüchtet war. „Sofort gab er Auftrag, den Häschern zur selben Stunde Speise und Trank vorzusetzen, soviel sie wollten; er bat sie aber auch, ihm noch eine Stunde zu ungestörtem Gebete zu gewähren. Als sie ihm diese zugestanden, betete er stehend, voll der Gnade Gottes, so, daß er zwei Stunden lang nicht verstummen konnte und daß die Häscher staunten ... Endlich schloß er das Gebet, in welchem er aller gedacht hatte, die er jemals kennen gelernt hatte, Kleiner und Großer usf."[1]

Ein zwei Stunden langes lautes Gebet hat aber nichts Auffallendes an sich, weder für die Häscher, noch für den Autor des Aktes; allerdings ist das Gebet lang und dem Inhalt nach erschütternd, aber daß es laut ist, findet man selbstverständlich.

Stumm ist demgegenüber das letzte Gebet des Ambrosius, und das fällt auf. „*Sed eodem tempore quo a nobis migravit* — berichtet Paulinus, vita Ambrosii 47 — *ad dominum, ab hora circiter undecima diei usque ad illam horam qua emisit spiritum, expansis manibus in modum crucis orabat, nos vero labia eius moveri videbamus, vocem autem non audiebamus.*"

Dem Gedankengang nach eine ganz ähnliche Stelle, wie jener locus classicus des lauten Lesens: Aug. Conf. VI, 3. Der sterbende Greis hat nicht mehr die Kraft laut zu beten, aber seine Lippen bewegen sich noch unermüdlich. Es ist das sein letztes „Gespräch mit Christus", wie er es auch in seinem Pflichtenbuch vorschreibt: *Cur non Christum revisas, Christum adloquaris, Christum audias? Illum adloquimur, cum oramus, illum audimus, cum divina legimus oracula* ... De off. I, XX, 87.[2]

---

[1] *τῶν δὲ ἐπιτρεψάντων, σταθεὶς προσηύξατο πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ οὕτως ὥστε ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι καὶ ἐκπλήττεσθαι τοὺς ἀκούοντας* ... Martyr. Polyc. VII.

[2] Ganz entlegen, in einer Fußnote des Dölgerschen Werkes *Sol salutis*, Münster 1925 (S. 308, Anm. 2) finde ich eine gute Materialsammlung über das Problem des lauten Betens, die hier der Vollständigkeit halber registriert

3. Vollkommen verstummt, weil verinnerlicht, ist das Gebet des XVII. Jahrhunderts, wie es uns in den Geistlichen Übungen des Ignatius v. Loyola dargestellt ist. Verstummt: das Gebet ist hauptsächlich Frucht der *meditatio,* in dieser führt aber der *affectus* die Hauptrolle, — Worte, schöne Worte, tun nichts zur Sache. Eine Gebetweinen-Stelle Augustins wird geradezu gegen das laute Beten ausgespielt: „*Sunt enim qui putent* — heißt es in Loyolas De ratione meditandi 2, 1 — *non esse posse affectus bonos, nisi pulchre et eloquenter compositis verbis efferantur; quasi vero Deum, ita ut homines, verborum pondere in suam partem pertrahere necesse esset. Qui certe gravissimus est error. Hoc negotium, inquit S. Augustinus, plus gemitibus, quam sermonibus peragitur. Et si frequenter in psalmis ac reliqua Scriptura mentio fit de clamore ad Deum, non oris plerumque sed cordis clamor per affectus ardentiores intelligitur.*“ Das ist völlig moderne Gebetstheorie.

Die für die Geschichte und Erscheinung des Gebetweinens so wichtige Cassian-Stelle scheint Loyola ebenfalls rein bildlich zu verstehen. Als er im Directorium In Ex. Spirit. 8, 3 von der moderatio servanda spricht, sagt er: „. . . *solitus fructus consistit in cognitione illarum veritatum, et voluntatis motione, quae procedunt ex lumine intimo, non autem in hac attentione violentia, aut in coactitiis illis lacrimis, quas merito irridet Cassianus.*“ Es braucht nicht besonders darauf hingewiesen zu werden, wie weit der Weg von Bonaventura zu Loyola ist. Alles, was Frühchristlich-Antikes im MA. noch erhalten blieb, ist völlig verblaßt. Das moderne Gebet des Katholizismus ist lediglich das Jesuitengebet, wie es Loyola aufgefaßt hat.

Budapest. Joseph Balogh.

BERICHTIGUNG ZU S. 93

Ich werde darauf aufmerksam gemacht, daß in dem letzten Absatz der ersten Seite meines Mana-Artikels (S. 93) eine sinnstörende Auslassung, die bei der Durchsicht der Korrekturen übersehen wurde, sich eingeschlichen hat. Außerdem ist ein Wort verdruckt worden. Der letzte Absatz soll nämlich lauten: „. . . ist das Wort Mana örtlich keineswegs (nicht ‚ungefähr‘) auf den Stamm der Maori von Neu-Seeland beschränkt.“

Hiernach sind folgende Sätze, die merkwürdigerweise ausgelassen wurden, einzusetzen: „Indessen kann hier auf die verschiedenen Bedeutungsschwankungen des Wortes und auf ähnliche Begriffe von mystischer Kraft im polynesischen und melanesischen Gebiet nicht weiter eingegangen werden. Doch würde man beide voneinander gesondert untersuchen müssen.“

Darauf erst hat der Satz „Man wird somit dem allgemeinen Begriff der übermenschlichen Begriffskraft usw.“ zu beginnen.

Berlin-Zehlendorf. R. Thurnwald.

---

werden soll. Stellen, wie Clemens v. Alex. Strom. IV 26; Apuleius, Apol. 54; Macrob. Sat. I 7, 6, S. 29. Eyss.; Seneca, Ad Caec. I ep. 10; Origenes, In Num. hom. X 3 (X 99 Lomm.) verdienen sicher Beachtung.

ZWEITE ABTEILUNG

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

DIE „SILO"-VERSE IN GENESIS 49

VON *SVEN LÖNBORG* IN GOTHENBURG

Im 49. Kapitel der Genesis finden wir eine Sammlung von Gedichten, welche dem Patriarchen Jakob in den Mund gelegt werden. Dieser weissagt in diesen Gedichten von der Zukunft, welche seine zwölf Söhne, oder richtiger gesagt die zwölf israelitischen Stämme, erwartet, die von seinen Söhnen ihren Ursprung herleiten.

Es ist offenbar, daß die Zurückführung dieser Gedichte auf den Patriarchen Jakob eine Fiktion ist, die nicht einmal ihr Verfasser konsequent durchgeführt hat. Die Gedichte haben in keiner Weise einen prophetischen Charakter. Sie zielen nicht auf die Zukunft, sondern sie schildern die Zeit des Verfassers. Der Dichter gibt in ihnen Bilder von verschiedenen israelitischen Stämmen, so wie sie zu seiner Zeit waren. Um welche Zeit der Geschichte Israels es sich hier handelt, darüber gehen die Meinungen auseinander, aber es kann auf jeden Fall darüber kein Zweifel herrschen, daß die Gedichte Verhältnisse widerspiegeln, die erst eingetreten sind, nachdem die Stämme nach Palästina eingewandert waren und lange dort gewohnt hatten.

Die meisten der Gedichte in Jakobs Segen enthalten nur einige wenige Verszeilen. Nur die Stämme Juda und Joseph, die Repräsentanten der beiden Reiche, in welche das davidische Königtum nach Salomos Tod zerfiel, werden ausführlicher behandelt. Die Gedichte über diese beiden Stämme haben folgenden Wortlaut (Gen. 49, 8—12, 22—26):

Juda, dich preisen deine Brüder.
Deine Hand packt das Genick deiner Feinde,
  es huldigen dir deines Vaters Söhne.
Ein Löwenjunges ist Juda,
  vom Raub, mein Sohn, bist du hinaufgestiegen.
Nun lagert er, kauert er wie ein Löwe,
  wie ein Leu, wer mag ihn stören?
Nicht weicht das Szepter von Juda
  noch der Herrscherstab von seinen Füßen.
(Bis der kommt nach Silo,
  Der, dem die Völker gehorchen.)
Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen,
  an die Edelrebe seiner Eselin Junges.

Er wäscht in Wein sein Kleid,
in Traubenblut sein Gewand,
die Augen trübe von Wein,
die Zähne weiß von Milch.

Joseph ist ein junger Stier an der Quelle,
ein junger Bock, auf der Mauer kletternd.
Es reizten ihn und schossen,
es befehdeten ihn Pfeilschützen,
doch unerschüttert blieb sein Bogen,
fest blieben seine Arme und seine Hände
durch die Hilfe des Starken Jakobs,
durch den Namen des Hirten Israels,
durch den Gott deines Vaters, der dir helfe,
durch den Allmächtigen, der dich segne,
mit Segnungen des Himmels droben,
mit Segnungen der Tiefe drunten,
— — — — — — — — — — — —
Das komme auf Josephs Haupt,
auf den Scheitel des Fürsten unter seinen Brüdern.

Die Art, auf welche in diesen Gedichten Juda und Joseph geschildert werden, deutet darauf hin, daß die Gedichte in einer Zeit geschrieben sind, da Judas und Israels Reiche einander ebenbürtig waren, zwar nicht an Machtentfaltung, wohl aber an Rang und Ansehen, und da beide Reiche in gleichem Maße in ihren Kämpfen mit feindlichen Nachbarvölkern vom Glück begünstigt wurden. Die Dichtung über Joseph ist uns allerdings in einem sehr zweifelhaften Text überliefert worden, aber trotzdem dürfte das Gedicht uns doch eine Möglichkeit bieten, noch etwas genauer den Zeitpunkt seiner Entstehung zu bestimmen. Wenn z. B. von Joseph gesagt wird:

„es befehdeten ihn Pfeilschützen,
doch unerschüttert blieb sein Bogen,“

so werden die Gedanken unwillkürlich auf die langen Kriege zwischen Israel und den Aramäern hingeleitet. Diese Kriege waren während einer langen Zeit — besonders unter König Jehu — für die Israeliten sehr unglücklich verlaufen. Unter Jehus Enkel Joas hatte indessen der Kampf allmählich eine für Israel glückliche Wendung genommen. In drei Schlachten besiegte König Joas die Heere der Aramäer und stellte das Gleichgewicht wieder her, bis schließlich sein Sohn Jerobeam II. endgültig die Übermacht der Feinde zerschmetterte und sich einen großen Teil ihres Landes unterwarf. Es ist indessen ersichtlich, daß die angeführten Verse vor den letzten entscheidenden Siegen niedergeschrieben sein müssen: der Verfasser weiß wohl von einer glücklichen Verteidigung zu berichten, aber diese Verteidigung richtet sich gegen einen Feind, der noch stark und gefährlich ist. Man dürfte daher trif-

tigen Grund haben, die Dichtung nicht in Jerobeams II., sondern vielmehr in König Joas' Zeit hineinzuverlegen.

Dieser Zeitpunkt paßt auch sehr gut auf das Gedicht über Juda. In diesem Reiche regierte zu Joas' Zeit König Amasja. Ebenso wie Joas glückliche Kriege mit den Aramäern geführt hatte, so hatte auch Amasja mit demselben Erfolg gegen die Erbfeinde seines Reiches, die Edomiter, gekämpft, die er in einer großen Schlacht geschlagen, worauf er eine ihrer stärksten Festungen im Sturm erobert hatte.

Daß „Jakobs Segen“ zu der Zeit, als König Joas gegen die Aramäer Krieg führte, geschrieben ist, dafür sprechen auch die Worte, welche von dem Stamm Gad gesagt werden. Dieser Stamm wohnte östlich vom Jordan, und daher war sein Land in besonders hohem Maße den Verheerungen der Feinde ausgesetzt. Über diesen Stamm schreibt der Dichter (Gen. 49, 19):

„Gad — Streifscharen dringen auf ihn ein,
aber er drängt ihnen nach auf der Ferse.“

Der Dichter will also zum Ruhm dieses Stammes dasselbe sagen, was er über Joseph berichtet hat, nämlich daß er sich mit Erfolg gegen einen eindringenden Feind verteidigt hat. Aber von dem Stamm Gad hören wir ebensowenig wie von Joseph, daß er irgendwelche entscheidenden Siege gewonnen oder Eroberungen auf Kosten des Feindes gemacht hätte. Die Zeit Jerobeams II. war noch nicht gekommen.

Auf die Kriege gegen die Aramäer spielt wahrscheinlich auch ein anderes der Gedichte an, nämlich jenes, das von dem Stamm Benjamin berichtet. Dieser Stamm hatte zu König Sauls Zeit weiterhin seinen alten Ruf kriegerischer Tüchtigkeit befestigt und wird auch hier wegen seiner Heldentaten gepriesen:

„Benjamin ist ein räuberischer Wolf:
am Morgen verzehrt er Raub,
abends verteilt er Beute.“

Der Dichter, der diese Gesänge über die israelitischen Stämme verfaßt hat, ist offenbar von großen Hoffnungen auf die Zukunft der beiden Reiche erfüllt. Es muß deshalb überraschen, daß man im Gedicht über Juda plötzlich auf einige Verse stößt, welche im Gegensatz zu dem, was von Joseph — Israels Reich — gesagt wird, andeuten, daß das Gedeihen des Reiches Juda nicht von Bestand sein wird, daß es vielmehr ein Ende nehmen wird, sobald ein gewisses Ereignis eintrifft. Es wird von Juda gesagt:

„Nicht wird das Szepter von Juda weichen,
noch der Herrscherstab von seinen Füßen.“

Aber unmittelbar danach werden die eigentümlichen Worte hinzugefügt:

„Bis der kommt nach Silo,
der, dem die Völker gehorchen.“

Eine nähere Untersuchung dieses Gedichtes über Juda zeigt indessen, daß die angeführten Worte von „dem Herrscher über die Völker, der nach Silo kommen wird“ den im übrigen sehr festen Zusammenhang des Gedichtes unterbrechen. Die Worte, die auf die Silostelle folgen, knüpfen unmittelbar an die an, welche dieser Stelle vorausgehen, und auch diese handeln offenbar von Juda, nicht von dem Herrscher, der nach Silo kommt. Daher scheinen triftige Gründe für die von manchen Forschern gemachte Annahme vorzuliegen, daß die beiden Verse von „dem, der nach Silo kommt“, ein späterer Zusatz sind, und daß sie also nicht zu dem ursprünglichen Gedicht gehört haben.

Hier fängt das Problem an. Was bedeuten dann diese Verse? Und warum hat man sie eingeschoben?

Die ältesten Übersetzungen des alten Testaments zeigen uns, daß schon im Altertum die Ausleger den Schlüssel zum Verständnis dieser Schriftstelle verloren haben. Um einen verständlichen Sinn aus dem Silovers herauszuholen, hat man daher an Stelle des unverständlichen Šīlō — mit anderer Vokalisierung — šallō gelesen. Auf diese Weise hat die Septuaginta das Problem gelöst. Hier werden die Verse auf folgende Weise übersetzt:

ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ
καὶ αὐτὸς προσδοκεία ἐθνῶν.

Auch die Vulgata geht von einer ähnlichen Auffassung des Textes aus. Hier heißt es: *„donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium“.*

Indem man auf diese Weise die Stelle so auslegt, als deute sie auf den Messias hin, findet man allerdings einen guten Sinn in den zwei Siloversen, aber der Zusammenhang mit dem Gedicht bleibt ebenso dunkel wie zuvor. Wenn der Verfasser beabsichtigt hätte, mit seinen Versen noch weiterhin Juda zu verherrlichen, hätte er das kaum auf eine ungeschicktere Art tun können. Denn wenn man auch die Stelle als messianische Weissagung auffaßt, so bewirkt doch der Zusammenhang, in den sie hineingestellt ist, nicht eine Stärkung, sondern vielmehr eine Abschwächung des Lobgesanges auf Juda. Der Zusammenhang zwingt daher meiner Meinung nach unwillkürlich zu der Annahme, daß die Siloverse eingeschoben wurden, nicht um Juda noch weiter zu verherrlichen, sondern im Gegenteil, um das abzuschwächen, was im Gedicht von Judas Macht und Herrlichkeit gesagt wird. Eine nähere Untersuchung dieser beiden Verse dürfte diese Annahme weiterhin stützen.

Was bedeutet Silo? Und sollte es nicht möglich sein, dieses Wort zu verstehen und in den Versen einen klaren Sinn zu finden, ohne zu der Hypothese einer Textänderung greifen zu müssen?

Überall im Alten Testament, wo das Wort Silo vorkommt, ist es der Name eines Ortes, einer Stadt, die nach dem Buche der Richter 21, 19 „nördlich von Bethel, östlich von der Straße, die von Bethel nach Sichem hinaufführt, und südlich von Lebona liegt". Diese uralte Stadt, deren Ruinen man in dem jetzigen Seilun wiederfindet, war vor der Zeit der Könige ein wichtiger Sammelpunkt und eine gemeinsame Kultstätte für alle israelitischen Stämme. Es wird nirgends gesagt, welchem der Stämme die Stadt gehörte. Aus der Beschreibung Josua 16—18 von der Verteilung des Landes unter die verschiedenen Stämme bekommt man zunächst den Eindruck, daß die Stadt in dem Gebiet lag, das dem Stamm Ephraim zugeteilt wurde. Aus einer anderen Stelle dürfte man indessen den Schluß ziehen können, daß die Stadt nicht diesem Stamm angehört hat — ursprünglich hatte sie mit Ephraim nicht einmal *conubium* — sondern daß sie dagegen schon sehr früh zu Benjamin gerechnet wurde. Ich denke hier an die Volkssage, die in dem Buch der Richter 21 erhalten ist. Hier wird erzählt, wie der Stamm Benjamin in einem Krieg mit anderen israelitischen Stämmen so vollständig ausgerottet worden war, daß nur noch 600 Männer am Leben blieben, während die übrigen, sowie auch alle Weiber des Stammes getötet worden waren. Später aber bereuten die Israeliten, daß sie so mit Benjamin verfahren waren; aber da sie ihren feierlichen Eid, den sie einmal geleistet hatten, niemals ihre Töchter den Benjaminiten zu Frauen zu geben, nicht brechen konnten, schien es dennoch, als sollte der Stamm vollständig von der Erde vertilgt werden. Aber endlich fand man einen Ausweg. In Silo wurde in jedem Jahr ein großes Fest für Jahve gefeiert, und bei diesem Fest pflegten die Mädchen aus Silo draußen vor den Stadtmauern ihre Reigentänze zu Jahves Ehre zu tanzen. Die Israeliten gaben nun den Benjaminiten einen Rat, wie sie sich Frauen verschaffen könnten, ohne daß die Israeliten gezwungen würden, ihren Eid zu brechen. Sie sagten zu ihnen: „Geht hin und lauert in den Weinbergen, und wenn ihr dann seht, daß die Mädchen von Silo kommen, um Reigentänze zu tanzen, so kommt aus den Weinbergen hervor und raubt euch ein jeder aus den Mädchen von Silo ein Weib; dann geht heim ins Land Benjamin." Die Benjaminiten taten so und holten sich ihrer Zahl entsprechend Frauen unter den Tänzerinnen, die sie raubten. Dann kehrten sie heim in ihr Besitztum, bauten die Städte auf und ließen sich darin nieder.

Diese Sage — eine Parallele der römischen Sage vom Raub der Sabinerinnen, die Livius erzählt — hat augenscheinlich die Aufgabe, die merkwürdige Tatsache zu erklären, daß die Stadt Silo, die von allen Seiten von ephraemitischen Niederlassungen umgeben war, doch nicht zum Stamm Ephraim gehörte und nicht einmal *conubium* mit diesem

Stamm hatte, sondern sich vielmehr an Benjamin angeschlossen hatte.

Die Stadt Silo war also eine Kultstätte des Stammes Benjamin. Aber jedes Jahr wallfahrteten Festpilger aus allen israelitischen Stämmen hinauf zu dem großen Opferfest, von dem die Sage erzählt und von welchem uns die beiden ersten Kapitel des ersten Buches Samuelis nähere Kunde geben. Den Mittelpunkt des Festes bildete ein berühmter Tempel, in welchem die Gotteslade oder Bundeslade ihren Platz hatte. Diese Lade, das höchste Heiligtum des Stammes Benjamin und des ganzen Israel, wurde hier von einer erblichen Priesterschaft bedient, die zugleich auch die Aufgabe hatte, dieses Heiligtum beim Ausbruch eines Krieges, um des Sieges sicher zu sein, mit ins Feld zu führen. Die Gotteslade war nämlich ein Thron, auf welchem Jahve Zebaot, „der auf den Keruben thront", unsichtbar seinen Sitz hatte. Wenn also die Lade mit in den Kampf getragen wurde, hatte man diesen Jahve Zebaoth bei sich, und so konnte er seinem Volke leichter zum Siege helfen, als wenn er weit entfernt vom Schlachtfelde in seinem Tempel geweilt hätte.[1]

I Samuelis 4 wird uns erzählt, wie die Lade bei einer solchen Gelegenheit Israel verlorenging und in die Hände der Philister fiel. Darüber heißt es hier:

Es begab sich aber in jenen Tagen, daß sich die Philister zum Kampf wider Israel sammelten und daß Israel ihnen entgegenzog zum Kampf und sich bei Eben-Haeser lagerte, während die Philister in Aphek lagerten. Als sich die Philister den Israeliten gegenüberstellten und der Kampf schwer wurde, unterlag Israel den Philistern, die erschlugen in der Schlacht auf freiem Felde gegen 4000 Mann. Als das Volk ins Lager kam, sprachen die Ältesten Israels: „Warum hat uns Jahve heute den Philistern unterliegen lassen? Wir wollen uns die Lade unseres Gottes aus Silo holen, daß er in unsere Mitte komme und uns aus der Hand unserer Feinde erlöse." Da schickte das Volk nach Silo, und man brachte von dort die Lade Jahves Zebaoth, der auf den Keruben thront, und die beiden Söhne Elis, des Priesters, Hophni und Pinehas, waren mit der Lade Gottes.

Als die Lade Jahves ins Lager kam, jubelte ganz Israel mit lautem Jubel, so daß die Erde erdröhnte. Als aber die Philister das Jubelgeschrei hörten, sprachen sie: „Was bedeutet dies laute Jubelgeschrei im Lager der Hebräer?" Sobald sie erfuhren, daß die Lade Jahves ins Lager gekommen sei, fürchteten sich die Philister; denn sie dachten: Gott ist ins Lager gekommen, und sagten: „Seid mutig und mannhaft, ihr Philister, damit ihr nicht den Hebräern untertan werdet, wie sie euch untertan waren. Seid Männer und kämpft!" Da kämpften die Philister, daß Israel unterlag, jeder in sein Zelt floh, die Niederlage groß wurde und von Israel 30000 fielen. Die Lade Gottes aber ward erbeutet, und die beiden Söhne Elis, Hophni und Pinehas, kamen um.

---

[1] Über die Bundeslade siehe u. a. Hugo Greßmann *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels.* Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., herausg. von Rud. Kittel, Stuttgart 1920, sowie Sven Lönborg *Gudatroner och stolkult* (Götterthrone und Stuhlkultus), Ymer 1916, und *Förbundsarken* (Die Bundeslade) Le Monde Oriental, 1910.

Ein Benjaminit nun lief vom Schlachtfelde und gelangte am selben Tage nach Silo mit zerrissenen Kleidern und mit Erde auf dem Haupte. Als er ankam, siehe, da saß Eli auf einem Stuhle neben dem Tor und spähte auf die Straße; denn sein Herz bangte um die Lade Gottes. Als nun der Mann in die Stadt kam, um es kundzutun, schrie die ganze Stadt. Eli hörte das Wehgeschrei und fragte: „Was bedeutet dieser Lärm? Da trat der Mann eilends zu Eli und erzählte es ihm. Und der Mann sagte zu Eli: „Ich bin vom Schlachtfelde gekommen, ich bin heute vom Schlachtfelde geflohen.“ Als der fragte: „Wie ist es gegangen, lieber Sohn?“ da antwortete der Bote und sprach: „Geflohen ist Israel vor den Philistern! Eine gewaltige Niederlage ist dem Volke beigebracht! Auch deine beiden Söhne sind tot, und die Lade Gottes ist erbeutet.“ Als er aber die Lade Gottes erwähnte, da fiel Eli neben dem Tor rücklings vom Stuhl, brach das Genick und starb; denn der Mann war alt und schwer.

Seine Schwiegertochter, das Weib des Pinehas, war nahe daran zu gebären. Als sie die Kunde von der Erbeutung der Gotteslade, von dem Tod ihres Schwiegervaters und Mannes hörte, brach sie zusammen und gebar; denn die Wehen waren über sie gekommen. Als sie im Sterben lag, sprachen die Frauen, die sie umstanden: „Fürchte dich nicht, denn du hast einen Sohn geboren.“ Aber sie antwortete nicht und achtete nicht darauf, sondern nannte den Knaben Ikabod, indem sie sagte: „Dahin ist die Ehre von Israel“ wegen des Verlustes der Lade Gottes, wegen ihres Schwiegervaters und ihres Mannes. Und sie sprach: „Dahin ist die Ehre von Israel; denn die Lade Gottes ist verloren.“

Diese Erzählung gibt uns ein außerordentlich anschauliches Bild von der großen Bedeutung der Bundeslade für Israel und zeigt, wie vernichtend man den Verlust empfand, als Israels Herrlichkeit, sein Kabod, ihnen verlorengegangen war. In den folgenden Kapiteln wird erzählt, wie die Lade später nach langer Zeit wieder aus dem Land der Philister nach Israel zurückgeholt wurde. Es dürfte indessen zweifelhaft sein, ob die Freude über die Rückkehr der Lade in Israel ebenso allgemein und ungeteilt war wie die Trauer über ihren dereinstigen Verlust. Denn das Heiligtum kehrte nicht zurück in seinen alten Tempel in Silo, sondern es wurde von David nach Jerusalem gebracht, wo es später seinen Wohnort in dem neuen Tempel erhielt, den Salomo zu Jahves Ehre baute. Für Benjamin und die anderen israelitischen Stämme, welche seit Urväter Zeiten wenigstens einmal im Jahr nach Silo zu wandern pflegten, um dem Jahve Zebaoth zu opfern, der dort in seinem Tempel „zwischen Benjamins Berghängen“ auf der Lade thronte, für sie mußte Davids Tat, die Lade nach Jerusalem zu bringen, als eine Heiligtumsentweihung erscheinen. Man hat dies sicherlich nie in Israel vergessen können, und man hat da auch niemals die Hoffnungen aufgeben können, daß doch einmal Jahve Zebaoth, „der auf den Keruben thront“, zu seinem alten Tempel zurückkehren und wieder ebenso wie in alten Tagen unter seinem Volk Wohnung nehmen würde.

Nach Salomos Zeit wird die Lade nicht weiter erwähnt. Man hat daher als selbstverständlich angenommen, daß sie in Jerusalems Tempel

geblieben ist und so auch das Schicksal dieses Tempels hat teilen müssen, daß also die Lade zerstört wurde, als Nebukadnezar im Jahre 586 Jerusalem eroberte und den Tempel niederbrannte. Denn in dem neuen Tempel, der nach der babylonischen Gefangenschaft aufgebaut wurde und der von König Cyrus alle Tempelschätze, die Nebukadnezar nach Babel entführte, wieder zurückerhielt, fand sich die Gotteslade nicht.

Dem nachexilischen Judentum wurde es indessen sehr schwer, sich mit dem Gedanken auszusöhnen, daß das alte Heiligtum für immer verloren sein sollte. Das geht auch aus der Erzählung hervor, die man im zweiten Kapitel des zweiten Makkabäerbuches über den Propheten Jeremia und das Schicksal der Bundeslade lesen kann. Dort wird erzählt, „wie der Prophet infolge göttlichen Bescheids sich das Zelt und die Lade nachtragen ließ, wie er zu dem Berge hinzog, wo Mose hinaufgestiegen war und Gottes Erbland geschaut hatte. Als Jeremia dahinkam, fand er eine geräumige Höhle, und er brachte das Zelt und die Lade und den Räucheraltar dort hinein und verstopfte den Eingang. Einige seiner Begleiter kamen dann, um sich den Weg zu merken, und sie konnten ihn nicht finden. Als das Jeremia erfuhr, tadelte er sie und sprach: „Der Ort soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder zusammenbringen und sich gnädig erweisen wird.“

Diese Erzählung ist offenbar eine späte Legende, die nicht in irgendeiner alten Überlieferung wurzelt. Aber nichtsdestoweniger dürfte ihr etwas Tatsächliches zugrunde liegen, nämlich dieses, daß die Gotteslade nicht das Schicksal des salomonischen Tempels geteilt hat, sondern vielmehr von dort fortgeschafft wurde, lange bevor der Tempel von Nebukadnezar zerstört wurde. Hätte sie sich noch im Tempel befunden, als die Babylonier Jerusalem eroberten, dann wäre sie übrigens ohne Zweifel zusammen mit den anderen Tempelschätzen nach Babel geführt worden.

Zu dieser Schlußfolgerung, daß die Lade schon v o r der babylonischen Eroberung aus Jerusalems Tempel fortgeführt wurde, wird man gezwungen durch eine Aussage des Propheten Jeremia, den die oben erwähnte Legende mit dem alten Heiligtum in Verbindung bringt. Ich meine die Worte im 3. Kapitel, wo der Prophet über Jahves Bundeslade spricht, und zwar in einer Weise, die in so vollkommenem Widerspruch mit der traditionellen Auffassung steht, daß man als selbstverständlich angenommen hat, diese Schriftstelle sei nicht von Jeremia, sondern von einem andern Verfasser geschrieben, oder habe auf jeden Fall ursprünglich nicht in dem Zusammenhang gestanden, in dem wir sie nun finden, sondern sei ein erst nach der Zerstörung des Tempels hinzugefügter Zusatz. Tatsächlich ist es aber nicht das Wort des Jeremia, sondern die traditionelle Auffassung, die korrigiert werden muß.

In Jeremia 3 wird ein Aufruf wiedergegeben, den der Prophet „nach Norden" richtet, also nicht an Juda, sondern an die nordisraelitischen Stämme, „in den Tagen des Königs Josijahu".

Die Worte wurden also geschrieben ein Jahrhundert nachdem das Nordreich von den Assyrern unterjocht und in eine assyrische Provinz verwandelt war. Aber gerade damals war eine große Umwälzung in den politischen Verhältnissen eingetreten. Gleichzeitig damit, daß König Josia in Juda die Reform des Gottesdienstes durchführt, die dem Volk Jahves Gnade wieder erwerben soll, ist das assyrische Joch auf Israel plötzlich zerbrochen. Das große Weltreich war untergegangen und die nordisraelitischen Stämme waren wieder frei. In dem kleinen Juda träumt man Großmachtsträume. Das davidische Reich soll wieder in seiner früheren Größe erstehen und also nicht allein Juda, sondern auch diese nordisraelitischen Stämme umfassen, die durch Assurs Fall aus ihrer langen Knechtschaft befreit wurden. Auch Jeremia ist von diesen nationalen Zukunftsträumen stark ergriffen worden. Er will nun durch einen Aufruf die nordisraelitischen Stämme dazu anregen, sich freiwillig an Juda anzuschließen, um dadurch Anteil zu erhalten an den Segnungen der reformierten Religion und an dem gemeinsamen Heiligtum, Jerusalems Tempel, dem einzigen Ort im Lande, an dem man Jahve Opfer darbringen dürfte und wo Jahve in Zukunft seinen Wohnort haben sollte.

Das ist der Grundgedanke in Jeremia 3, 11—16; Jahve spricht zu dem Propheten:

„Gehe hin und rufe diese Worte nach Norden hin und sprich: Kehre zurück zu mir, du Abtrünnige, Israel — ist der Spruch Jahves — nicht werde ich länger auf dich zürnen, denn huldreich bin ich — ist der Spruch Jahves — ich grolle dir nicht ewig! Nur erkenne deine Verschuldung, daß du von Jahve, deinem Gotte, abgefallen bist, daß du über die Maßen deine Liebe dahingabst den Fremden unter jeglichem grünen Baume: auf meine Stimme aber hörtest du nicht — ist der Spruch Jahves.

„Kehret zurück, ihr abtrünnigen Söhne — ist der Spruch Jahves — denn ich, ja ich bin euer Herr — und ich will euch, sei es auch nur je einen aus einer Stadt und je zwei aus einem Geschlechte, nehmen und euch nach Zion bringen, und will euch Hirten nach meinem Sinne geben, daß sie euch weiden mit Einsicht und Klugheit. Wenn ihr euch dann mehrt und fruchtbar seid im Lande in jenen Tagen — ist der Spruch Jahves — dann wird man nicht mehr sagen: Die Lade des Bundes Jahves! und sie wird niemandem mehr in den Sinn kommen, noch wird man ihrer gedenken, noch sie vermissen, noch wird je wieder eine angefertigt werden, vielmehr wird man zu jener Zeit Jerusalem ‚Thron Jahves' nennen, und es werden sich dahin alle Stämme versammeln zum Namen Jahves und werden fernerhin nicht mehr starrsinnig ihrem eigenen bösen Sinne folgen."

Wenn Jeremia hier sagt, daß in der Zukunft nicht wieder eine Lade angefertigt werden wird, so setzen selbstverständlich diese

Worte voraus, daß die Bundeslade zu der Zeit, da Jeremia seine Rede hielt, schon zerstört war. Unter König Josias Regierung fand sich also die Lade nicht mehr vor in dem salomonischen Tempel.

Aber noch einen wichtigen Schluß kann man aus den Worten des Propheten ziehen. Jeremia richtet seine tröstenden Worte über den Verlust der Lade nicht an Juda, sondern an Israel, und er verspricht den Israeliten einen Ersatz für ihren Verlust dadurch, daß sie an Jerusalem und seinem Tempel Teil haben sollen. Den Namen der Bundeslade, „Jahves Thron", wird man in der Zukunft der gemeinsamen Hauptstadt geben, denn dort wird Jahve dann über sein ganzes Volk regieren, sowohl über Israel als über Juda.

Der Gedanke, den der Prophet hier entwickelt, setzt voraus, daß die Lade nicht in Juda, sondern in Israel zerstört wurde und daß sie damals zu Israel — nicht zu Juda — gehörte.

Die Worte des Jeremia zwingen also zu dem Schluß, daß die Lade bei irgendeiner Gelegenheit in der Zeit zwischen Salomos und Josias Regierung von Jerusalems Tempel nach Israels Land geschafft worden ist, und daß sie dort später vernichtet wurde.

Diese Schlußfolgerung wirkt überraschend. Aber sie gewinnt eine starke Stütze in einer Erzählung im Buch der Könige über den Krieg, der zwischen den früher erwähnten Königen Amasja in Juda und Joas in Israel geführt wurde. Hier wird zuerst von Amasjas Sieg über Edom erzählt. Darnach setzt die Erzählung fort (II 14, 8—14):

„Damals sandte Amasja Boten an Joas, den Sohn des Joahas, des Sohnes Jehus, den König von Israel, und ließ ihm sagen: Auf, wir wollen uns miteinander messen! Da ließ Joas, König von Israel, dem Amasja, König von Juda, dies sagen: Die Distel ließ der Zeder auf Libanon sagen: Gib deine Tochter meinem Sohne zum Weibe! Aber die wilden Tiere liefen darüber hin und zertraten die Distel. Du hast Edom geschlagen und bist nun übermütig geworden. Sei zufrieden mit deinem Ruhm und bleibe zu Hause! Warum willst du das Unglück herausfordern, daß du zu Falle kommst und Juda mit dir? Aber Amasja wollte nicht hören. So zog der König von Israel herauf, und sie maßen sich miteinander bei Beth-Semes in Juda. Und Juda wurde von Israel geschlagen, daß sie alle zu ihren Zelten flohen. Den Amasja aber nahm Joas, König von Israel, bei Beth-Semes gefangen und brachte ihn nach Jerusalem; von der Mauer Jerusalems legte er ein Stück von 400 Ellen nieder, vom Ephraimtor bis zum Ecktor. Und er nahm das Gold und das Silber und alle Geräte, die sich im Jahvetempel und in den Schatzkammern des Königspalastes fanden, dazu Geiseln, und kehrte nach Samarien zurück."

König Joas hat also bei dieser Gelegenheit den Tempel Jerusalems vollständig ausgeplündert und von dort alles weggeführt, was einigen Wert hatte. Ohne Zweifel hat er damals aus dem Tempel auch das Allerwertvollste, die Bundeslade, geraubt. Die Lade war ja ursprünglich ein israelitisches und nicht ein jüdisches Heiligtum. Und der Sieg über

Juda muß König Joas und den Israeliten als ein Beweis dafür erschienen sein, daß Jahve ihnen nicht nur gnädig war, sondern daß er nun auch wieder zu seinem Volk Israel und zu seinem früheren Wohnort in Silo zurückkehren wolle.

Es muß für das ganze Israel ein wunderbares Ereignis gewesen sein, als die Gotteslade, die mehr als zwei Jahrhunderte in der Fremde gewesen war, zuerst bei den Philistern und dann in Jerusalem, nun an der Spitze einer Prozession siegestrunkener israelitischer Krieger nach Silo zurückkehrte und am Eingang ihres uralten Tempels von Priestern empfangen wurde, deren Vorväter vielleicht einstmals in demselben Tempel dieses Heiligtum bedient hatten, bevor es am Unglückstage bei Eben-Haeser in die Hand der Philister fiel.

Wahrscheinlich sind wir noch heute im Besitz der Prozessionshymne, die für dieses große Siegesfest in Silo gedichtet wurde, als Jahve Zebaoth, er, der über den Keruben thront, durch die uralten Tempelpforten hineingetragen wurde, die zu niedrig schienen, als daß er, der auf der Lade thronte, in seine Wohnung Einzug halten könnte, ohne das Haupt zu stoßen. Ich meine Psalm 24, 7—10.

Erhebt, ihr Tore, die Häupter,
erhebt euch, ihr uralten Pforten,
denn der König der Ehren zieht ein!

„Wer ist der König der Ehren?“
Jahve, ein Starker und Held,
Jahve, ein Held im Streit!

Erhebt, ihr Tore, die Häupter,
erhebt euch, ihr uralten Pforten,
denn der König der Ehren zieht ein!

„Wer ist der König der Ehren?“
Jahve Zebaoth,
er ist der König der Ehren.

Man hat mit Recht angenommen, daß dieses Gedicht eine Prozessionshymne gewesen ist, die für irgendeine Gelegenheit gedichtet wurde, als die Lade, auf welcher Jahve Zebaoth thront, in ihren Tempel geleitet werden sollte. Es war aber nicht leicht, eine Situation zu finden, die mit „den uralten Pforten“, von welchen das Lied redet, zusammenpassen könnte. Die Worte passen auf jeden Fall nicht auf die einzige gleichartige Prozession, von der im A. T. berichtet wird, nämlich die, als die Lade in Salomos neuerbauten Tempel überführt wurde. Aber man kann sich kaum eine Situation denken, die besser mit den Worten des Gedichtes übereinstimmen könnte, als die, da die Lade von Jerusalem nach Silo geleitet und in ihren alten Tempel getragen wurde. Die Worte von „den uralten Pforten“ erhalten in diesem Zusammenhang den triumphierenden Klang des Sieges.

Daß die Rückkehr der Lade nach Silo wirklich bedeutete, daß Jahve Zebaoth, „der Held im Streit“, auf ganz andere Weise als früher inmitten seines Volkes wohnte, dafür bekam Israel sehr bald entscheidende Beweise. Denn die Rückkehr der Lade wurde der Anfang zu der großen Zeit Israels, als König Joas' Sohn, Jerobeam II., nach dem knappen

Bericht im Buche der Könige (II. Kön. 14) „Israels Gebiet wieder auf die Ausdehnung vom Weg nach Hamath hin bis zum Steppenmeer brachte“ und damit dem Reich eine Ausdehnung gab, die es früher niemals besessen hatte.

Die Siegesstimmung und das Vertrauen auf Jahve Zebaoth, die zu jener Zeit die herrschenden Kreise in Israel erfüllten und die wir sogar hinter des Propheten Amos' erregter Kritik durchschimmern sehen, hat einen schönen Ausdruck in dem sogenannten „Segen des Mose“ (Deut. 33) gefunden.

Diese Dichtungen gehören einer späteren Zeit an als der Segen des Jakob, der Zeit der großen Siege Israels über die Aramäer. Sie sind also geschrieben nach Joas' Eroberung von Jerusalem und nachdem die Lade nach Silo zurückgekehrt war. Zum Teil scheinen sie direkt durch dieses Ereignis inspiriert zu sein. Das gilt besonders von dem, was über den Stamm Benjamin gesagt wird.

In Jakobs Segen wird der Stamm wegen seiner kriegerischen Tüchtigkeit hoch gelobt:

Benjamin ist ein räuberischer Wolf,
am Morgen verzehrt er Raub,
abends verteilt er Beute.

Ohne Zweifel hat der Stamm Benjamin unter Jerobeam II. nicht weniger kriegerische Tüchtigkeit als unter Joas bewiesen. Aber der Dichter, der Mose Segen geschrieben hat, sagt hierüber kein Wort. Benjamin hat in den Augen dieses Dichters einen andern, einen neuen Vorzug, der viel mehr wert ist als Tapferkeit: Benjamin ist derjenige unter den Stämmen Israels, bei dem Jahve jetzt seine Wohnstatt hat:

Benjamin ist der Liebling Jahves,
in Sicherheit wohnt er allezeit;
der Höchste ist sein Beschirmer
und wohnt zwischen seinen Berghängen.“

Es ist ohne weiteres klar, daß der Dichter mit diesen Worten den Stamm Benjamin glücklich preist, weil dieser Stamm einen Tempel besitzt, an dem Jahve mehr Wohlgefallen hat als an irgendeinem andern Heiligtum in ganz Israel.

Auf welchen Tempel weist hier der Dichter hin?

Man hat gewöhnlich an Bethel gedacht, „ein königliches Heiligtum und ein Reichstempel“, wie der Tempel Jerobeams II. beim Propheten Amos genannt wird. Aber auch wenn man davon absieht, daß der Ausdruck „zwischen seinen Berghängen“ nicht gut auf die hochgelegene Stadt paßt — man ging „hinauf“ nach Bethel —, muß man außerdem noch bedenken, daß diese Stadt nicht Benjamin, sondern Joseph gehörte (Richter 1, 22 f.). Wenn also der Dichter Bethels Tempel gemeint

hätte, so würde er das Heiligtum in seiner Hymne über Josephs Stamm erwähnt haben.

Es scheint mir, daß der Dichter hier keinen andern Tempel meinen kann als Silo. Diese Stadt gehörte Benjamin. Silos Lage in einem engen Tal zwischen überhängenden Bergen paßt auch weit besser als die Lage Bethels zu dem Wort des Dichters. Und nach der Rückkehr der Lade mußte Silo vor allen anderen Orten in Israel als die Wohnung Jahves angesehen werden. Ein Dichter, der das wunderbare Geschehnis miterlebt hatte, daß Jahve Zebaoth wieder seine Wohnung zwischen den Höhen Benjamins eingenommen hatte, mußte dieses Ereignis als weit bedeutungsvoller werten als die kriegerische Tüchtigkeit des Stammes.

Auf diese Weise korrigieren die Gedichte in „Mose Segen" an mehreren Stellen die Gedichte in „Jakobs Segen" mit Bezug auf die neuen Verhältnisse, die nachher eingetreten waren. In den älteren Gedichten wird z. B. von dem Stamm Gad gesagt, daß er von Feinden bedrängt sei, deren er sich nur mit Mühe erwehren könne. In Mose Segen heißt es dagegen von diesem Stamm (Deut. 33, 20):

Gesegnet, der Gad weiten Raum schafft:
Gad lagert wie eine Löwin
  und zerreißt Arm und Scheitel.
Er ersah sich den Erstlingsanteil,
  denn dort war ihm sein Los bestimmt.
Jahves Gericht vollzog er
  und seine Strafen mit Israel.

Die Lage des Stammes ist also eine völlig andere geworden. Gad war in der alten Zeit mehr als irgendein anderer der israelitischen Stämme den Verheerungen der Aramäer ausgesetzt, aber nun hatte dieser Stamm durch Jerobeams Siege auch mehr als die anderen Stämme gewonnen. Diese hatten Beute gemacht, aber Gad hatte „weiten Raum" gewonnen: beinahe alles Land östlich vom Jordan, aus dem die Aramäer vertrieben waren, war in die Hände dieses Stammes gefallen.

Noch deutlicher werden indessen die neuen Verhältnisse durch die Art beleuchtet, auf welche die Stämme Joseph und Juda in Mose Segen erwähnt werden. Juda war ja nun zu einem schwachen und unbedeutenden Staat, zeitweise sogar zu einem Vasallenstaat unter Israel, herabgesunken, wogegen „Joseph", das Reich Israel, stärker und größer als je zuvor geworden war. Diese neue Lage spiegelt sich im Gedicht wider. Joseph wird mit noch überschwänglicheren Worten als in Jakobs Segen gepriesen, und der siegreiche König, Jerobeam, „sein erstgeborener Stier", erhält eine besondere Huldigung, während Juda jetzt kaum mehr in Betracht kommt. Juda hat nicht an dem Krieg und den Siegen Israels teilgenommen und hat also keinen Teil an der großen Zeit, die für Israel angebrochen ist. Der Dichter spricht (Deut. 33, 7) über Joseph:

„Das Herrlichste des Himmels droben
und des Meeres, das drunten lagert,
das Herrlichste, was die Sonne schafft,
das Herrlichste, was der Mond sprossen läßt,
das Herrlichste der ewigen Berge,
das Herrlichste der uralten Hügel,
das Herrlichste der Erde und ihrer Fülle
und die Liebe dessen, der im Dornbusch wohnte —
komme auf Josephs Haupt,
auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern.

Sein erstgeborener Stier ist voll Hoheit,
er hat Hörner wie die eines Wildochsen,
mit ihnen stößt er die Völker nieder,
die Enden der Erden zumal.
So sind die Zehntausende von Ephraim
und die Tausende von Manasse."

Aber über Juda heißt es nur:

„Höre, Jahve, Judas Stimme,
bring ihn zurück zu seinem Volke!
Mit deinen Händen streite für ihn
sei ihm Hülfe gegen seine Dränger."

Die Zukunftshoffnung in bezug auf Juda, welche das Gedicht ausspricht, nämlich daß er mit seinen Brüdern, mit Israel, wieder vereinigt werden möchte, steht ohne Zweifel im Zusammenhang mit politischen Bestrebungen der Zeit sowohl in Israel wie auch in Juda. Die Übersiedlung der Lade erschien sicherlich allen als ein Zeugnis dafür, daß Jahve mehr Wohlgefallen an Silo und Israel als an Jerusalem und Juda hatte, und daher mußte auch in Juda der Wunsch nach einer Vereinigung mit Israel an Stärke gewonnen haben. Der „syrisch-ephraemitische Krieg" einige Jahrzehnte später, als Israels König Peka im Bunde mit Damaskus Jerusalem zu erobern suchte, um dort als König einen Gegner der davidischen Dynastie einzusetzen, kann vielleicht als ein Versuch angesehen werden, die Einigungsbestrebungen durchzuführen, auf welche der Dichter hier hinweist.

Das Gedicht über Juda, das wir in Mose Segen lesen, korrigiert also das Gedicht in Jakobs Segen mit Bezug auf die neuen politischen Verhältnisse. Es mag daher nahe gelegen haben, auch in das ältere Gedicht über Juda eine Berichtigung einzufügen, da dieses Gedicht nicht mehr mit der wirklichen Sachlage in Übereinstimmung stand. Jakobs Segen hatte prophezeit, daß das Szepter niemals von Juda genommen werden sollte. Diese Prophezeiung hatte sich als falsch erwiesen. Das Szepter war von Juda genommen worden. Und das war geschehen, als Joas Jerusalem eroberte und die Lade entführte, als der, der über den Keruben thront und dem die Völker untertan sind, Jerusalem verlassen hatte und nach Silo gekommen war.

Dies dürfte der Sinn der dem Gedicht über Juda in Jakobs Segen zugefügten Zeilen sein:

Bis der kommt nach Silo,
der, dem die Völker gehorchen.

In dieser Berichtigung liegt auch etwas vom Triumph des Sieges, von dem Vertrauen auf Jahve Zebaoth, mit dem „Mose Segen“ schließt (Deut. 33, 26—29):

Niemand ist wie der Gott Jesuruns;
der im Himmel fährt dir zur Hülfe
und zu deinem Ruhm in den Wolken
Eine Zuflucht ist der ewige Gott,
ein Schutz die uralten Arme.
Er vertrieb Feinde vor dir
und verhieß sie zu vertilgen.
Israel wohnt in Sicherheit,
gesondert das Volk Jakobs
in einem Lande voll Korn und Most
und sein Himmel träufelt Tau.
Heil dir, Israel! Wer ist wie du,
ein Volk, siegreich durch Jahve?
Er ist der Schild deines Schutzes,
das Schwert deines Ruhmes.
Schmeicheln werden dir deine Feinde,
du schreitest über ihre Höhen dahin.

Dieses stolze Gedicht dürfte etwa gleichzeitig mit des Propheten Amos' düsteren Prophezeiungen über die Zukunft geschrieben worden sein. Der Prophet behielt recht. Die Träume von Macht und Größe nahmen ein schnelles Ende. Schon ein paar Jahrzehnte nach Jerobeams Glanzzeit brach die Katastrophe durch die Assyrer herein. Auch er, der über den Keruben thront, wurde von dieser Katastrophe betroffen. Denn ohne Zweifel hat die Bundeslade bei der assyrischen Eroberung das Schicksal ereilt, auf das Jeremia im 3. Kapitel anspielt. Die Lade muß zerstört worden sein, als der uralte Tempel in Silo von den Assyrern der Erde gleichgemacht wurde.

Über diese Zerstörung Silos haben wir eine Nachricht in der großen Rede, die der Prophet Jeremia einige Jahre nach König Josias Tod in Jerusalems Tempel hielt. Jeremia hatte einst die Träume seines Volkes von einer lichten und großen Zukunft geträumt, eine Zukunft, die nach Assyriens Untergang dem mit Juda vereinigten Israel werden sollte. Aber das Unglück bei Megiddo und die Erfahrungen, die der Prophet mit seinem eigenen Volk gemacht hatte, machten bald alle solche Träume zunichte. In der Tempelrede sieht er alles in düsteren Farben: Es wird Jerusalem und seinem Tempel ergehen, wie es Silo und dessen Tempel ergangen ist; es wird also Juda ergehen, wie es Israel ergangen ist. Wenn Jeremia an dieser Stelle als Symbol für Israel Silo nimmt und

nicht von Bethel oder Samaria spricht — die wahrscheinlich auch von den Assyrern zerstört wurden —, so beruht das ohne Zweifel darauf, daß sowohl Jeremia als seine Zuhörer den Tempel Silos, der die Gotteslade barg, als vollwertiges Heiligtum des Jahve betrachteten, während sie die andern Tempel in Israel für mehr oder minder heidnisch hielten. Jeremia spricht (Jer. 7):

„Höret ein Wort Jahves, ganz Juda, alle, die ihr in diese Tore hereingekommen seid, um euch vor Jahve niederzuwerfen. So hat Jahve Zebaoth, der Gott Israels, gesprochen: Macht gut eure Wege und Taten, dann will ich euch an diesem Orte wohnen lassen! Vertraut nicht auf die Lügenworte, daß ihr sagt: Der Tempel Jahves, der Tempel Jahves, der Tempel Jahves ist dies! — Nicht wahr? stehlen und morden und die Ehe brechen und falsch schwören und dem Baal opfern und andern Göttern nachlaufen, von denen ihr nichts wißt — und dann wollt ihr hereinkommen und euch vor mich hinstellen in diesem Hause, über dem mein Name genannt ist, und wollt sagen: Wir sind gerettet worden — um alle diese Greuel zu treiben? Ist denn in euern Augen dieses Haus, über dem mein Name genannt ist, eine Räuberhöhle? Aber ich, ich habe es gesehen, raunt Jahve. Geht doch hin zu meinem heiligen Ort in Silo, wo ich meinen Namen zuvor habe wohnen lassen, und seht, was ich ihm um der Bosheit meines Volkes Israel willen getan habe! Und weil ihr nun alle die Taten jener Leute tut, raunt Jahve, weil ich zu euch unaufhörlich und immer wieder geredet habe, ohne daß ihr hörtet, euch gerufen habe, ohne daß ihr antwortetet, darum tue ich dem Hause, über dem mein Name genannt ist und auf das ihr euer Vertrauen setzt, der heiligen Stätte, die ich euch und euern Vätern gegeben habe, wie ich Silo getan habe. Ich schleudere euch fort von mir, wie ich all eure Brüder, den ganzen Samen Ephraims fortgeschleudert habe.“

Der Zusammenhang, in dem Jeremia hier Silo erwähnt, zeigt einleuchtend, daß der Prophet nicht auf eine — im übrigen ganz hypothetische und an und für sich unwahrscheinliche — Zerstörung Silos durch die Philister zu Elis Zeit abzielen kann. Silo ist nach Jeremia „um der Bosheit meines Volkes Israel willen“ zerstört worden. Hier handelt es sich also darum, was bei Israels Untergang durch die Assyrer geschehen ist. Jeremia denkt hier an genau dasselbe Ereignis, von dem er einst in seinem Aufruf an die nordisraelitischen Stämme gesprochen hatte. Die Bundeslade und der Tempel Silos sind gleichzeitig von den Assyrern zerstört worden.

Daß wir aber weder in den Büchern der Könige noch in irgendwelchen andern biblischen Quellen ausdrückliche Aufklärung über das Schicksal der Lade besitzen, das dürfte wohl damit zusammenhängen, daß man in den jüdischen Kreisen, in denen die alttestamentliche Literatur gesammelt und redigiert wurde, kein Interesse daran gehabt hat, das Gedächtnis dieser Ereignisse zu bewahren. Sie stimmten ja nicht mit den nationalen und religiösen Tendenzen überein, die in dem nachexilischen Judentum vorherrschend waren.

EIN MYKENISCHES KENOTAPH IN DENDRA[1]

VON *AXEL W. PERSSON* IN UPSALA

Während des Sommers 1926 haben wir das Glück gehabt, ein unberührtes mykenisches Kuppelgrab in Dendrá nicht weit von Nauplion auszugraben. Die reichen Funde dieses Grabes spornten uns zu weiteren Forschungen daselbst im Sommer 1927 an. Eine mykenische Nekropole wurde sofort konstatiert, und wir haben bis jetzt drei Kammergräber erforscht, die der letzten Hälfte der spätmykenischen Periode angehören. Zwei dieser Gräber bieten nichts von besonderem Interesse, das dritte aber hat eine wissenschaftliche Bedeutung, die es m. E. würdig an die Seite des Kuppelgrabes stellt: von dem werde ich hier sprechen.

Das Grab gehört zu den größeren seiner Art: der Dromos mißt beinahe 20 m, das Stomion hat eine Höhe von 2,30 m gehabt, ist etwas mehr als 1 m breit, sich trichterförmig gegen die Kammer erweiternd. Die Türfüllung aus groben Steinen war bis in eine Höhe von etwa 1,70 m erhalten. Unmittelbar vor der Füllung des Stomions lag eine Mauer von kleineren Steinen, sich über die ganze Breite des Dromos erstreckend. Die Kammer selbst (Abb. 1) ist rektangulär und in Form eines Hauses mit Satteldach gearbeitet. Solche Gräber bilden eine besondere, vornehmere Gruppe von Kammergräbern, in Asine, Argos, Mykene usw. vertreten. Ich möchte diese Gruppe in nähere Beziehung zu dem aus behauenen Steinen aufgebauten, rektangulären Königsgrab von Isopata auf Kreta stellen.

Schon in spätmykenischer Zeit ist ein Teil des Kammerdaches hineingestürzt, und dabei hat auch die Türöffnung gelitten. Nach dieser Beschädigung hat man sich Zutritt zu der Kammer geschaffen und hat die Einrichtung zerstört, hat aber nur den oberen Teil der Türfüllung weggenommen. Unterhalb derselben fanden wir in einem Schachte 35 größere und kleinere Bronzegegenstände, darunter einige Spiegel und Messer mit erhaltenen geschnitzten Holzgriffen.

Der Fußboden der Kammer war bis zu einer Höhe von etwa anderthalb Meter mit vom Dache hinuntergefallenen Felsenstücken und von

[1] Vortrag gehalten in Lund am 29. August 1929 anläßlich des 5. internationalen Kongresses für Religionsgeschichte. Ein ausführlicherer Bericht wird nächstens in „Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund" unter dem Titel: The Royal Tombs at Dendrá, erscheinen.

der Türfüllung hineingerutschten Steinen bedeckt. Wir konstatierten in diesem Schutte arg zerschlagene und umgeworfene behauene Porosblöcke. Einige hatten viereckige Vertiefungen, und in einer von diesen war ein brauner Rand von getrocknetem Blut etwa 1 dm vom Boden der

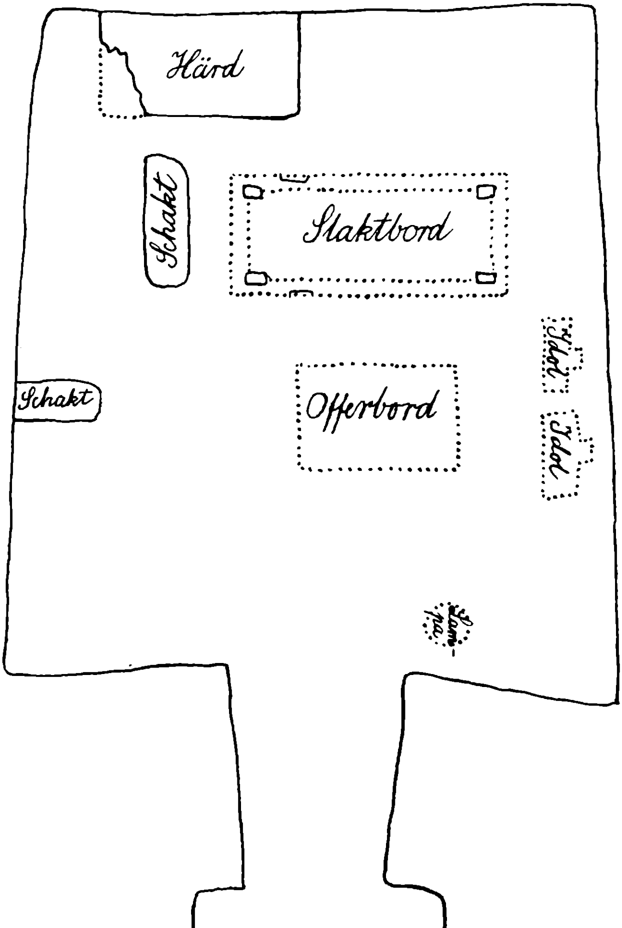


Abb. 1. Planskizze von der Kammer des Kammergrabes Nr. 2 in Dendrá.

Vertiefung deutlich sichtbar. Dank genauer Beobachtung der Fundumstände dieser behauenen Steine haben wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ihren ursprünglichen Platz im Grabe ermitteln können. Nach der Zurechtlegung der Fragmente hatten wir vier große Steine: einen Schlachttisch, etwa 2 m lang und 0,85 m breit mit Vertiefungen in den Ecken innerhalb eines hochgearbeiteten Randes, der ringsherum

läuft. Zwei Einkerbungen, je eine auf jeder Langseite am einen Ende des Tisches, haben wahrscheinlich für die Befestigung des Schlachttieres gedient. Weiter fanden sich zwei grob behauene Steine mit kopfartigen Aussprüngen, Höhe 1,25 m, Breite 0,64 m bzw. Höhe 0,61 m, Breite 0,52 m. Sie sind mit eingeklopften schalenförmigen Näpfen und Rillen versehen und erinnern somit an die Schalsteine des nordischen Kulturkreises. Dazu kommt eine Steinplatte, 1,20 m lang und 0,80 m breit, an der einen Seite glatt behauen, an der anderen mit einer großen Anzahl ähnlicher Näpfe versehen.

An der inneren Kurzwand, dem Eingang gegenüber, steht ein niedriger Herd, 0,23 m hoch, aus kleinen Steinen aufgebaut und mit Kalkputz überzogen. Auf und neben demselben fanden sich reichliche Kohlenreste. Eine genaue Untersuchung der Kammerwände in der Nähe erlaubte auch, deutliche Schwärzung durch Rauch zu konstatieren. Gerade oberhalb des Herdes, etwa 2 m vom Fußboden entfernt, sind sieben tiefe Bohrlöcher im Felsen, in welchen wahrscheinlich einmal ein metallener Gegenstand befestigt war. Kohlenreste in mächtiger Anhäufung wurden nicht nur am Herde sondern auch links von der Tür in der Kammer gefunden. Aus diesen beiden Feuerstellen breitete sich eine dünne Kohlenschicht über den ganzen Kammerboden hin aus.

In der Kammer machten wir verschiedene Funde, u. a. drei Steatitlampen, von welchen die eine einen mehr als einen halben Meter hohen Fuß hat, Fragmente von vier großen Alabastervasen, von denen die eine ägyptisch ist, genau von derselben Form wie ein Alabastron aus dem Königsgrabe von Isopata, ein zerbrochenes Bronzeschwert mit Hunderten von dünnen Glasperlen, die offenbar einmal als Portepee den Griff geziert haben, geschnitzte Eberzähne, die einem ledernen Helm gehört hatten, kleine Goldgegenstände, ein eiserner Knopf mit filigranverziertem Goldbeschlag, ein Karneol mit der Darstellung eines Hirsches, Hunderte von Glaspasten mit verschiedenen Mustern, von denen einige noch einen dünnen Goldüberzug bewahrten, und schließlich etwa 40 000 kleine Glasperlen in fünf verschiedenen Farben, die einmal ein perlenbesticktes Kleid geschmückt haben. Es gelang uns, größere Erdschollen mit Hunderten von Perlen noch dicht beieinander aufzunehmen, und diese lassen bunte Zickzackmuster deutlich erkennen. Es handelt sich offenbar um ein ägyptisches Prachtkleid, denjenigen aus dem Grabe Tut-Ankh-Amens ähnlich. Die keramischen Funde erlauben eine Datierung auf etwa 1250 v. Chr.

Bei der Reinigung der Kammer wurden zwei kleine Schächte im Fußboden konstatiert, von denen der eine ausgeplündert war, während der andere in der Nähe von Herd und Schlachttisch der Aufmerksamkeit der Grabplünderer entgangen war. Er war voll Knochen von Rind

und Schaf oder Ziege. Unter den Knochen, die ohne jegliche Ordnung hineingeworfen waren, fanden wir eine silberne Schale mit goldenem Reifen, einen schönen Karneol mit zwei liegenden Stieren, eine große Blume aus Elfenbein und ein bronzenes Opfermesser, 0,32 m lang.

Von menschlichen Knochen gab es im Grabe nichts — nicht einmal einen Zahn! Jedoch kann kein Zweifel sein, daß es ein Grab ist und sogar ein vornehmes Grab — aber es ist ein Kenotaph! Ich habe die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß es ein künstliches Grottenheiligtum wäre, habe aber den Gedanken wieder verwerfen müssen. Für die Grabtheorie spricht erstens die ganze Anlage — Dromos, Stomion, Kammer — genau wie bei anderen Kammergräbern, ferner die Füllung des Dromos und des Stomions. Die Dromosfüllung ist von der bei Kammergräbern gewöhnlichen Art mit zahlreichen Vasenscherben in der Erde gemischt. So wie in anderen Gräbern, die von uns in Asine und Dendrá untersucht wurden, fanden sich Scherben derselben Vasen sowohl im Dromos wie in der Kammer — ihr Vorhandensein im Dromos muß so erklärt werden, daß man die Grabkammer nach dem Opfer, das in der Kammer gebracht wurde, gereinigt hat. Bei diesem Opfer wurden einige Vasen an dem Scheiterhaufen zerschmettert, auf welchem vergänglichere Gaben verbrannt wurden — dies hat uns das Kuppelgrab von Dendrá gelehrt. Das Stomion war mit großen Steinen zugesperrt, und vor der Füllung des Stomions lag eine Mauer von kleineren Steinen in der ganzen Breite des Dromos. Das Kuppelgrab sowie ein Kammergrab von Asine war genau so zugesperrt. Dromos und Stomion sind aller Wahrscheinlichkeit nach, kurz nachdem das Grab in Anspruch genommen wurde, gefüllt worden. Soviel ich sehe, müssen wir hier mit einem Kenotaph aus mykenischer Zeit — das erste bekannte seiner Art — rechnen.

Über die Bedeutung des Kenotaphs in späteren Zeiten — vor allem im Heroenkultus — erlaubt die Zeit nicht zu sprechen. Es verdient aber erwähnt zu werden, daß Homer ein paarmal von Kenotaphen spricht. Als Telemachos seine Reise antritt, um sich nach seinem Vater zu erkundigen, gebietet ihm Pallas Athena (Od. I 289 ff.):

> Aber wofern du gestorben ihn hörst und getilgt aus dem Leben — — —
> Häuf' ihm ein Ehrenmal und opfere Totenopfer,
> Reichliche, wie es gebührt; — — —

Menelaos erzählt von seinem Aufenthalt in Ägypten u. a. folgendes (Od. IV 583 f.):

> Aber nachdem ich gesühnet den Zorn der ewigen Götter,
> Häuft' ich ein Grab, Agamemnon zum unauslöschlichen Nachruhm.

Das Motiv, das hier angegeben wird, ist kaum das ursprüngliche volkstümliche — es klingt aber echt homerisch, es könnte auch ägyptisch sein. Viele Pharaonen haben ja mehrere Grabbauten für sich hergestellt.

gewiß nicht nur um Grabplünderern zu entgehen, sondern auch um ihrer Seele mehrere Wohnplätze und sich selbst „unauslöschlichen Nachruhm“ zu bereiten. Der Gedanke, der hinter dem Kenotaph sowohl auf griechischem Boden als andererorts steckt, ist der: die Seele desjenigen, der in fremdem Lande oder auf dem Meere sein Leben verloren hat, nach Hause zu rufen und ihr ein Heim und eine Ruhestätte im leeren Grabe, im Kenotaph, zu bereiten. Dieser Gedanke leuchtet an einer anderen Stelle bei Homer (Il. XXIII 236) durch. Die Asche des Patroklos sollte mit derjenigen des Achill beerdigt werden, und sie wurde darum bis zu seinem Tode bei ihm in seinem Zelte aufbewahrt. Ein Hügel wurde aber dem Patroklos über dem Scheiterhaufen als Kenotaph aufgeschüttet.

Das Grab in Dendrá setzt also voraus, daß der oder vielleicht richtiger die Besitzer in fremdem Lande oder auf dem Meere ihr Leben verloren haben. Die Nachlebenden haben ihr Bestes getan, um die Seelen der Verstorbenen zur Ruhe zu bringen — ein Wunsch, der sicher weniger von Pietät als von Furcht diktiert wurde —, damit sie nicht wie die Seele Elpenors in der Nekyia mit bewahrtem Bewußtsein umherirren sollten. Die rituelle Bestattung und das Vernichten des Körpers machen laut Homer die Seele bewußtlos — damit auch für die glücklicheren Nachlebenden, die sich noch des Tageslichtes erfreuen und die reichen Gaben dieser Welt genießen dürfen, weniger gefährlich. Ich möchte beiläufig die Vermutung aussprechen, daß hinter dem Glauben, daß die Verstorbenen besonders ihren Nächsten gefährlich sind, die Wahrnehmung liegt, daß derjenige, der in nähere Berührung mit einem an Krankheit Gestorbenen gekommen ist, auch selbst oft krank wird — also ansteckende Krankheiten. Es ist ja leicht zu verstehen, daß diese dem primitiven Menschen rätselhaft erscheinen — und gibt es eine näher an der Hand liegende Erklärung als die, daß der Verstorbene selbst neidisch seinen Nächsten das Gute, was er selbst verloren hat, nicht gönnt?

Man hat also die Seelen nach Hause gelockt und hat wohl dabei die aus Homer bekannte Epiklesis (Od. IX 65ff.) benützt. Als Odysseus aus dem Lande der Kikoner zu fliehen genötigt war, segelte er nicht vorher ab, bevor er dreimal die Namen derjenigen seiner Begleiter, die im Kampfe mit den Kikonern gefallen waren, gerufen hatte — der Namen ist bekanntlich ein Teil des Individuums. Man hat aber auch das Grab so wohnlich wie nur möglich eingerichtet — mit festem Herd, mit dem Hausgerät der Verstorbenen (Bronzegegenständen, Lampen, Alabaster- und Tonvasen), mit Waffen und Kleidern, überhaupt mit allem, an dem die Seelen der Verstorbenen hingen. Die Vorstellung, die später im griechischen Heroenkultus vorkommt, nämlich daß ein Teil der Kraft des Verstorbenen an den Dingen, die in intimer Berührung mit ihm waren,

haftet — diese Vorstellung geht offenbar in mykenische Zeit hinauf: sie lebt ja noch im Reliquienkultus weiter.

Haimakuria, Blutsättigung, war das höchste Verlangen der Seelen sowie später der Heroen, davon zeugt die Nekyia, und der große Schlacht-



Abb. 2. Der große Schlachttisch mit Blutgruben in den Ecken.

tisch vom Dendrágrabe (Abb. 2) muß in diesem Sinne gedeutet werden. Er ist zwar der erste seiner Art; es gibt aber mehrere Darstellungen von solchen Tischen auf geschnitzten Steinen und Siegelabdrücken sowie auf dem berühmten Hagia-Triadasarkophage. Die Tiere, die auf dem Tische geschlachtet wurden, waren, wie die in der Opfergrube vorhandenen Knochen und Zähne zeigen, Ochsen und Schafe oder Ziegen — genau dieselben Tiere, die in den Opferszenen der Darstellungen vorkommen.

Als die Seelen nun in dieser Weise in das Grab hineingemahnt waren, wurden ihnen die im mykenischen Totenkultus gewöhnlichen Opfer gebracht; größere Kohlenanhäufungen fanden sich, wie schon erwähnt, auf und neben dem Herde sowie links von der Tür. Auch im Dromos vor der Türfüllung waren Reste des Nachopfers deutlich erkennbar — genau wie im Kuppelgrabe.

Soweit scheint sich mir alles in Ordnung und ohne Schwierigkeit zu erklären. Zum Inventar des Grabes gehören aber außerdem drei Steine, die eine Erklärung nötig haben, nämlich die beiden idolähnlichen Steine und die Platte, alle mit schalenförmigen Näpfen und Rillen.

Die beiden idolähnlichen Steine (Abb. 3) sind unzweifelhaft Menhirstatuen. Sowohl ihre Größe und Form als vor allem die eingeklopften Näpfe und Rillen verbieten uns, sie ohne weiteres an die Seite der gewöhnlichen Idole des ägäischen Kulturkreises zu stellen. Griechenland gehört nämlich nicht zu dem übrigens sehr umfassenden Ausbreitungsgebiet der Schalsteine. Sie kommen besonders in Skandinavien, auf den Britischen Inseln und in gewissen Teilen von Frankreich und der Schweiz vor, sind aber auch in Norditalien, Deutschland, Rußland, Indien, Palästina, Nordafrika, auf der Pyrenäischen Halbinsel und Korsika zu belegen. Sie erscheinen zuerst in der Megalithenkultur, sind aber bis in die Eisenzeit zu verfolgen. Während der Bronzezeit kommen sie entweder an den Wänden des Grabes oder auf unter den Grabgaben hineingelegten Rollsteinen vor. In der Bretagne hat man sie auf Menhirs konstatiert, Menhirs „deposés dans des cryptes funéraires préhistoriques“. Oft sind die Vertiefungen untereinander durch Rillen verbunden — genau so wie auf unseren Steinen aus Dendrá! Es existiert natürlich ein innerer Zusammenhang zwischen den Schalsteinen und den ägyptischen Opfertischen und auch den Libationstischen, die in der ägäischen Kulturwelt gefunden werden. Unter diesen verdient derjenige besondere Erwähnung, der neulich in Mallia auf Kreta gefunden wurde — ein Stein mit einer größeren schalenförmigen Vertiefung in der Mitte und mit kleineren ringsherum. Aber zwischen diesem sowie den semitischen Schalsteinen mit ihren größeren und sorgfältiger gemachten Näpfen und den Vertiefungen der Dendrásteine ist ein großer Unterschied — wenn auch derselbe Gedanke dahinter steckt. Unsere Steine verlangen an die Seite der wirklichen Schalsteine gestellt zu werden: die Vertiefungen deuten nördliche Verbindungen an, und dasselbe tut auch die Form der Steine.

Größe und Form unserer Steine verbieten, sie ohne weiteres an die Seite der Idole des ägäischen Kulturgebietes zu stellen — es gilt hier am nächsten die Grabidole —, wenn auch derselbe Vorstellungskomplex dahinter stecken kann. Einige trojanische Idole zeigen eine gewisse Verwandtschaft, sind aber viel kleiner. Auch diese sind indessen mit einem

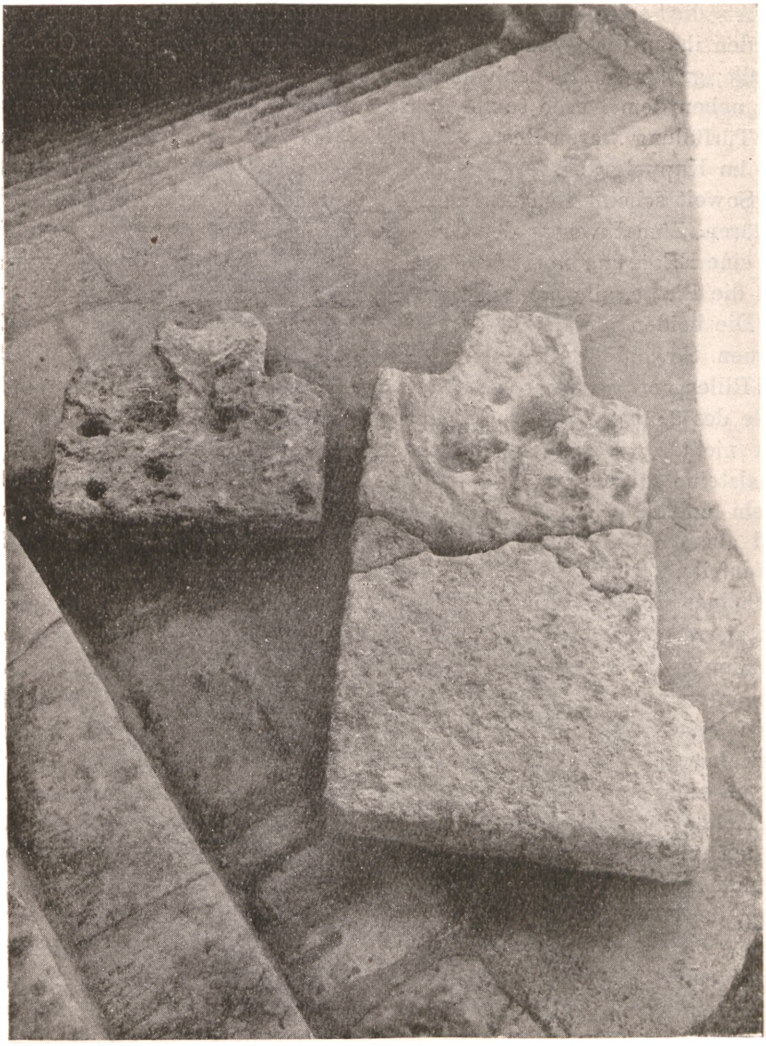


Abb. 3. Die idolähnlichen Steine mit Näpfen und Rillen.

nördlicheren Typus in Verbindung zu stellen — derjenige, der unter den indoeuropäischen Völkern vorkommt. Die besten Parallelen zu unseren Menhirs stammen aus Rumänien, aus Hamangia und aus Gherla.

Was die Bedeutung der Menhirs betrifft, so gehen die Meinungen jetzt auseinander. Früher herrschte allgemein die Ansicht, daß die Menhirstatue die Todesgöttin, „la guardienne des sépultures", darstelle, aber Schuchhardt ist der Meinung, daß der hohe Stein, der Menhir, von An-

fang an als Seelenthron aufgefaßt, allmählich als ein Bild des Toten betrachtet wurde und dann auch einige menschliche Züge bekommen hat — er nennt ihn „Symbol des Verstorbenen". Falls die Grabsteine, die auch in mykenischer Zeit ziemlich häufig waren (vgl. jetzt Evans, The Shaft Graves and Bee-hive Tombs of Mycenae, S. 59ff.) hierher zu rechnen



Abb. 4. Der Opfertisch mit Näpfen und Rillen.

sind, so erlauben sämtliche Menhirs nicht dieselbe Deutung. Aber daß die Ansicht Schuchhardts für einige gilt, davon gibt das Grab in Dendrá ein unzweideutiges Zeugnis. Es verdient auch betont zu werden, daß es unter den menschengestaltigen Menhirstatuen sowohl weibliche wie männliche gibt.

Die Dendrá-Menhirs sind in der Grabkammer selbst gefunden, wo keine Menschenknochen vorhanden waren — sie sind als eine Art Ersatz

der Körper aufzufassen. Die Steine sind grob behauen worden, um den Seelen als materielles Substrat zu dienen. Möglicherweise wurde ihnen dieselbe Behandlung zuteil, die sonst die Körper hätten bekommen sollen, d. h. Waschung und Einölung — vgl. die Behandlung des Leichnames des Patroklos Il. XVIII 343 ff. —, daher möglicherweise die Näpfe, die jedoch, wie eben erwähnt wurde, nicht ohne Gegenstück auf Menhirs sind.

Die große viereckige Steinplatte mit den vielen Näpfen und Rillen hat nur in Nordeuropa ihre Entsprechung. Unzweifelhaft hat sie als Opfertisch (Abb. 4) gedient. Es scheint also, als ob das Grab in Dendrá sozusagen ein Stück Heidentum mitten in der mykenischen Religion zeige — ein Heidentum, das die von Norden einwandernden Indoeuropäer mitgebracht haben. Es ist keinesfalls erstaunlich, wenn man Spuren geistiger Beeinflussung vom Norden zu mykenischer Zeit in Griechenland wahrnehmen kann. Es steht ja längst unter den Archäologen fest, daß die Indoeuropäer schon früher von Norden nach Griechenland einwanderten. Und von regen Handelsverbindungen mit der fernen Ostseeküste zeugen ja die reichen Bernsteinfunde in den mykenischen Gräbern.

Ich vermute also, daß die Seelen nach mykenischem Bestattungsritual im Grabe zu Dendrá zu Ruhe gebracht wurden, aber es konnte, da die Körper fehlten, nicht seinen gewöhnlichen Hergang nehmen — darum hat man das „heidnische" Ritual, welches in der Erinnerung der Einwanderer noch lebte, mit Opfern auf dem Schalsteine nebenbei verwendet. Vielleicht sich dabei dasselbe sagend wie mancher Abergläubische heutzutage: „Wenn es nicht nützt, schadet es wenigstens nicht."

REGISTER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
W. CALAND / O. KERN / E. LITTMANN / E. NORDEN
K. TH. PREUSS / R. REITZENSTEIN / G. WISSOWA
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

XXVII. BAND
HEFT 1/2

Dem 5. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Lund von Herausgebern und Verlag gewidmet

1929
LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSGEG. VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN UND *M. P. NILSSON* IN LUND

Gedruckt mit Unterstützung der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm und der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin

Band XXVII erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 25 Bogen zum Preise von *RM* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig C 1, Poststr. 3 (Postscheckkonto Leipzig 51272).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft" der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt im Auftrag der Gesellschaft Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrucke.

Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson, Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig C 1, Poststr. 3, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

INHALT

ERSTE ABTEILUNG

ZWEITE ABTEILUNG